مختار الأصول

مجموعة بحوث علميّة محكمة في أصول الفقه ومقاصد الشريعة

تأليف

د.سعد بن مقبل الحريري العنزي

دار طيبة الخضراء
للنشر والتوزيع | علم يُنتفع به

مختار الأصول

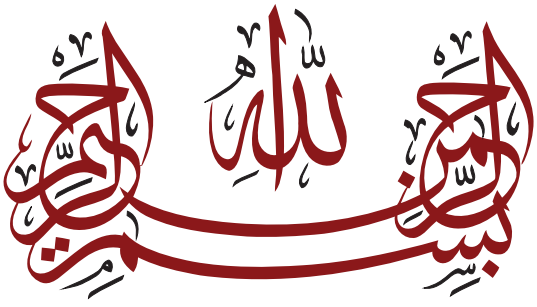
حقوق الطبع محفوظة

يمكنكم طلب الكتب
عبر متجرنا الإلكتروني
حيثما كنت يصلك طلبك

الطبعة الأولى
(١٤٤٣هـ - ٢٠٢٢م)

دار طيبة الخضراء
للنشر والتوزيع | علم ينتفع به

@dar_tg
dar_tg1
dar.taibagreen123
dar.taiba
055 042 8992
012 556 2986
yyy.01@hotmail.com
dartaibagreen@gmail.com
المملكة العربية السعودية - مكة المكرمة - العزيزية - خلف مسجد فقيه


بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله، والصلاة والسلام علىٰ رسول الله وعلىٰ آله وصحبه، **وبعد.**

فهذه مجموعة من البحوث العلميّة المُحكمة في أصول الفقه، ومقاصد الشريعة، قد يسّر الله تعالىٰ تحكيمها ونشرها في عدد من المجلات العلميّة. فرأيت إعادة نشرها في كتاب واحد ليسهل الاطلاع عليها، والانتفاع بها، وسميتها بـ **(مختار الأصول)**، سائلا الله تعالىٰ أن يجعله عملا خالصا لوجهه، نافعا لقارئه والناظر فيه.

وقد اشتمل هذا الكتاب على خمسة أبحاث، جاء ترتيبها كالتالي:

◊ **البحث الأول: التداول الأصولي لوظائف القاعدة الأصولية.**

تقوم فكرة هذا البحث علىٰ تلمس الأدوار الحقيقية للقاعدة الأصولية، ووظائفها عند الأصوليين.

فإنه من المعلوم أن البحث في وظائف العلوم والمعارف سبيل إلىٰ تخليق فواصل نسبيّة بين تلك العلوم وغيرها مما يتقاطع أو يشترك معها في بعض القضايا، كي تمنع من التداخل غير المحمود، وتدرء طغيان علم علىٰ آخر، ومعرفة علىٰ أخرىٰ. إذ يظل من إشكاليات التصنيف والتأليف في العلوم، وعلىٰ رأسها علوم الشريعة؛ المزج – أحيانا – غير العادل بين علم، وعلم، ونسبة مسائل معرفة إلىٰ معرفة أخرىٰ نسبة غير شرعية. ويعظم الخطب إذا كان المعيار في هذا المزج، والنسبة إنما هو مشرب ذلك المؤلف، وفنه الذي منه يقبل ويدبر، ويسرح ويروح.

وذلكم خطل في المنهج، وهضم للمعارف والعلوم.

وأحسب أنه ليس علم من علوم الشريعة عاش مظلوميّة كما عاشها علم أصول الفقه.

ولهذا جاءت مادة هذا البحث محاولة لتحديد الوظائف الكبرىٰ للقاعدة الأصولية، **وهي كما خلص إليه الباحث، ثلاث وظائف كبرى:**

- **الأولى:** وظيفة التفسير والبيان.
- **الثانية:** وظيفة الاستنباط والتخريج والبناء.
- **الثالثة:** وظيفة التّنزيل والتحقيق.

وأما علىٰ وجه التفصيل، فهي خمس وظائف، الثلاثة السابقة بالإضافة إلىٰ وظيفة سابقة، ووظيفة لاحقة:

- **الأولى:** الوظيفة المنهجية. والتي يدور رحاها في تثبيت سلطان النص الشرعي، وسيادته في سائر المصالح الضرورية والحاجية والتحسينية.
- **الثانية:** الوظيفة التفسيرية. والتي تقوم علىٰ إعطاء التفسير الصحيح لنصوص الوحي.
- **الثالثة:** الوظيفة الاستنباطية. وهي التي تتكفل باستنطاق الأدلة الشرعية، واستخراج أحكام النوازل والمستجدات.
- **الرابعة:** الوظيفة التنزيلية. وهي المسبار الدقيق الذي يقيس واقع الأفراد والجماعات، ومدىٰ مطابقة الأحكام الشرعية لأحوالهم.
- **الخامسة:** الوظيفة الحجاجية. وهي الحارس الأمين لمعاني النصوص، ودرء المعارضات والمغالطات الواردة عليها.

وبهذه الوظائف يتبين مدىٰ السّعة والشمول في الأدوار الوظيفيّة للقاعدة الأصولية. وإذا كان ذلك كذلك سهل علىٰ الناظر معرفة الإشكالية القائمة علىٰ تضِييق وظيفة القاعدة الأصولية. والإشكالية التي تقابلها وهي التوسيع السيال لوظائف بعض القواعد الأصولية كالمصلحة، والمقاصد، والعرف، والاستصحاب ونحوها.

وقد اشتمل هذا البحث على جملة من القضايا المنهجية والمعرفية، من أهمها:

١. مصادر التداول الأصولي لوظائف القاعدة الأصولية.

٢. مناهج التداول الأصولي لوظائف القاعدة الأصولية:

- منهج التضييق لوظائف القاعدة الأصولية.
- منهج التوسيع لوظائف القاعدة الأصولية.

٣. موارد التداول الأصوليّ لوظائف القاعدة الأصولية:

- مورد التفسير والبيان.
- مورد الاستنباط والتخريج والبناء.
- مورد التنزيل والتحقيق.

◊ البحث الثاني: مقاصد الزكاة وأثرها في أحكامها الشرعية -مقصد المواساة أنموذجا-.

تقوم فكرة هذا البحث علىٰ الكتابة في مقاصد العبادات، وهو باب من الأبواب النّافعة في تعميق معنىٰ العبوديّة لله تعالىٰ، والاستجابة لأمره، إذ لا يخفىٰ ما في الرّبط بين أحكام الشّريعة ومقاصدها، من أثر في بيان صلاحيّة الشّريعة لكل زمان ومكان.

ومن العبادات التي تحتاج إلى مزيد دراسة في أحكامها وصلة تلك الأحكام بمقاصدها = عبادة الزكاة، فهي لا تزال تنتظر من الباحثين الكتابة في سبيل الكشف عن تلك المنافع والمصالح التي انطوت عليها أحكامها وتشريعاتها.

وقد دارت مادة هذ البحث على مقصد المواساة في الزّكاة، حيث يعدّ هذا المقصد من المعاني الشرعية ذات الأبعاد الاجتماعيّة المعدودة في محاسن هذا الدّين، وجماليّاته التي تقود النّاس للدّخول فيه، والانضواء تحت لوائه.

ومن أهم القضايا التي اشتمل عليها هذا البحث:

١. الأصل في الزكاة.

٢. مقاصد الزكاة الكلية.

٣. تداول العلماء لمقصد المواساة في الزكاة.

٤. الأدلة على مقصد المواساة في الزكاة.

٥. علاقة مقصد المواساة بمقاصد الزكاة الكلية.

٦. أثر مقصد المواساة في أحكام الزكاة الشرعية.

◊ **البحث الثالث: التفسير المصلحي للنصوص.**

تقوم فكرة هذا البحث على بيان إعمال المقاصد والمصالح الشرعية في تفسير النصوص من الكتاب والسنة. وهو مسلك يعين على فهم النصوص، وفقه المراد منها. حيث إن تفعيل وظيفة المقاصد يحتاج إلى تمتين علاقتها بنصوص الشارع، وهو ما يسهم في بناء ووضع معالم المقاصد. فالحديث عن التفسير المصلحي للنصوص بوسطية واعتدال، يضمن تناول مقاصد النصوص ومصالحها تناولا لا إفراط فيه ولا تفريط.

فإنه مما لا يخفىٰ وجود توسّع عند بعض المدارس المقاصديّة المعاصرة في التفسير المصلحي للنصوص، وهذا التوسّع أسهم في توهين سلطان النصوص في المصالح الضرورية والحاجية والتحسينية، والأخطر من هذا رواج بعض الدعوات المغرضة المنادية بعزل سلطان النص الشرعي عن واقع الحياة المعاصرة جملة، وهي دعوة تستنهض همم الباحثين لكشف بطلانها والجواب عنها.

ومن أهم ما اشتمل عليه هذا البحث من قضايا:

١. حقيقة التفسير المصلحي للنصوص.

٢. السياق التاريخي للتفسير المصلحي للنصوص.

٣. محددات التفسير المصلحي للنصوص.

٤. مجالات التفسير المصلحي للنصوص.

٥. مآلات التفسير المصلحي للنصوص.

◊ **البحث الرابع: أثر النظر المقاصدي في حقوق الإنسان.**

تقوم فكرة هذا البحث علىٰ توظيف النظر المقاصدي في بعض المسائل المتعلقة بحقوق الإنسان. إذ لا ريب في شدّة الحاجة إلىٰ النظر المقاصدي في القضايا المعاصرة، وفي مقدّمتها حقوق الإنسان وما يرتبط بها من مسائل ونوازل، حيث يلحظ الناظر كثرة التداول لقضايا حقوق الإنسان في الخطاب الفكري المعاصر، ممّا يستلزم مزيدا من البحث والتأصيل لهذه النازلة، ومن أوجه ذلك ربطها بمقاصد الشريعة وكلياتها. وتظهر أهميّة هذ التأصيل في النظر إلىٰ المآلات الخطيرة الناشئة عن التداخل بين المفاهيم الغربيّة الوافدة، والمفاهيم الشرعيّة عموما، والمقاصديّة خصوصا. حيث نشاهد من يحفل بتلك المفاهيم الوافدة

ويسوقها في مساق واحد مع المفاهيم المقاصدية دون التمييز بين ما يقبل، وما يردّ منها. حتىٰ راج في الخطابات الحداثية خصوصا المناداة بالفصل بين حقوق الخالق، وحقوق المخلوق. وهذا يقتضي كشفا لبطلانها، وتثبيتا لتلازم هذه العلاقة من خلال مقاصد التشريع.

ومن أهم قضايا هذا البحث:

١. السياق التاريخي للنظر المقاصدي حول حقوق الإنسان.

٢. نشأة النظر المقاصدي حول حقوق الإنسان.

٣. دوافع النظر المقاصدي المعاصر في حقوق الإنسان.

٤. أثر النظر المقاصدي في حقّ التّديّن.

٥. أثر النظر المقاصدي في حقّ المساواة.

٦. أثر النظر المقاصدي في حقّ الحريّة.

◊ **البحث الخامس: المقاصد الكلية في العمل الخيري.**

تقوم فكرة هذا البحث علىٰ التأصيل المقاصدي للعمل الخيري. فأهميَّة البحث تنبع من القيمة التي يحتلُّها العمل الخيريُّ في الفكر العالميّ اليوم، حيث أصبح قِبْلة الحكومات، ومحطّ أنظار المؤسَّسات بأنواعها.

ولا يخفىٰ أن العمل الخيريَّ في الشريعة الإسلامية له فلسفته ومعاييره؛ ومن أعظم ما يقع به التَّمايز الفلسفيُّ، هو فقه المقاصد الكليَّة، وإعمالها وتفعيلها. فالعمل الخيريُّ الإسلاميُّ يظل مجالا رحْبًا للاجتهاد، وميدانًا واسعًا للمستجدَّات، والمقاصد الكليَّة هي المَفْزَع للمجتهدين، والموْئل للسَّائلين.

وقد واجه العمل الخيريُّ الإسلاميُّ تحدِّيات كبيرة بعد أحداث ١١ سبتمر ٢٠٠١م وما يزال، والمقاصد الكليَّة خير معين على جلب المصالح وتحصيلها، ودرء المفاسد وتقليلها.

ومن أهم قضايا هذا البحث:

١. مقصد حفظ الدين، وأثره في العمل الخيري.
٢. مقصد حفظ النفس، وأثره في العمل الخيري
٣. مقصد حفظ العقل، وأثره في العمل الخيري
٤. مقصد حفظ النسل، وأثره في العمل الخيري
٥. مقصد حفظ المال، وأثره في العمل الخيري.

وكتبه/

د.سعد بن مقبل الحريري العنزي

سكاكا - الجوف

رمضان المبارك ١٤٤٣هـ

Saad.1440@hotmail.com

فهـرس الموضـوعـــات

المحتويات الصفحة

المقدمـــة ٥

فهرس الموضوعـات ١٢

البحث الأول: التداول الأصولي لوظائف القاعدة الأصولية ١٩

مقدمة البحث ٢١

[١] بيان المصطلحات الواردة في عنوان البحث ٢٤

(١) تعريف التداول لأصولي. ٢٤

(٢) تعريف وظائف القاعدة الأصولية ٢٥

[٢] مصادر التداول الأصولي لوظائف القاعدة الأصولية ٢٨

(١) التداول الأصوليّ لوظائف القاعدة الأصولية باعتبار تعريف علم أصول الفقه .. ٢٨

(٢) التّداول الأصولي لوظائف القاعدة الأصوليّة باعتبار الصياغة القاعديّة ٣٢

(٣) التداول الأصوليّ لوظائف القاعدة الأصولية باعتبار التبويب الموضوعي. ٣٣

(٤) التّداول الأصوليّ لوظائف القاعدة الأصوليّة باعتبار كتب تخريج الفروع على الأصول ٣٥

(٥) التّداول الأصوليّ لوظائف القاعدة الأصوليّة باعتبار أسباب الخلاف بين الفقهاء ٣٦

(٦) التداول الأصولي لوظائف القاعدة الأصولية باعتبار الفروق بين القاعدة الأصولية، والقاعدة الفقهية. ٣٧
(٧) التّداول الأصولي لوظائف القاعدة الأصولية باعتبار الغاية من أصول الفقه. ٣٨
(٨) التداول الأصوليّ لوظائف القاعدة الأصولية باعتبار تعريف الاجتهاد. ٤٠
[٣] مناهج التداول الأصوليّ لوظائف القاعدة الأصولية ٤٢
- الأول: منهج التضييق لوظائف القاعدة الأصولية. ٤٤
- الثاني: منهج التوسيع لوظائف القاعدة الأصولية. ٥١

[٤] موارد التّداول الأصوليّ لوظائف القاعدة الأصولية ٥٩
- الأول: مورد التفسير والبيان. ٥٩
- الثاني: مورد الاستنباط والتخريج والبناء. ٦٤
- الثالث: مورد التنزيل والتحقيق. ٧٠

الخاتمة. ٧٤
فهرس المصادر والمراجع ٧٦

البحث الثاني: مقاصد الزكاة وأثرها في أحكامها الشرعيّة -مقصد المواساة أنموذجًا- ٨٣
مقدمة البحث ٨٥
[١] بيان المصطلحات الواردة في عنوان البحث ٨٧
(١) تعريف المقاصد. ٨٧
(٢) تعريف الزكاة. ٨٧
(٣) تعريف الحكم الشرعي. ٨٨
(٤) تعريف المواساة. ٨٨

[٢] الأصل في الزكاة ٩٠
- الأول: إطلاق عام. ٩٠
- الثاني: إطلاق خاص. ٩٢

[٣] مقاصد الزكاة ٩٥
- القسم الأول: مقاصد الزكاة الضروريّة. ٩٦
- القسم الثاني: مقاصد الزكاة الحاجيّة. ٩٨
- القسم الثالث: مقاصد الزكاة التحسينيّة. ٩٨

[٤] تداول العلماء لمقصد المواساة في الزكاة ١٠٠
- أولا: نماذج من تداول العلماء لمقصد المواساة. ١٠٠
- ثانيا: صيغ التداول البارزة بين العلماء لمقصد المواساة. ١٠١

[٥] الأدلة على مقصد المواساة في الزكاة ١٠٣
- أولا: الأدلة النقلية على مقصد المواساة: ١٠٣
- ثانيا: الأدلة العقلية على مقصد المواساة. ١١٠

[٦] علاقة مقصد المواساة بمقاصد الزكاة الكلية ١١٣
- الوجه الأول: رتبة مقصد المواساة بين مقاصد الزكاة الكلية. ١١٣
- الوجه الثاني: أثر مقصد المواساة في حفظ مقاصد الزكاة الضروريّة. ١١٥

[٧] أثر مقصد المواساة في أحكام الزكاة الشرعيّة ١١٩

الخاتمة ١٣٠
- وفيها أهمّ النتائج، والتوصيات. ١٣٠
- ومن أبرز توصيات هذا البحث على وجه الإيجاز: ١٣١

فهرس المصادر والمراجع ١٣٢

البحث الثالث: التفسير المصلحي للنصوص..... ١٤١
مقدمة البحث ١٤٣
[١] حقيقة التفسير المصلحي للنصوص ١٤٥
۞ أولا: تعريف التّفسير المصلحيّ للنّصوص باعتبار أجزائه:..... ١٤٥
۞ ثانيا: تعريف التفسير المصلحي للنصوص باعتباره علما على مصطلح معيّن: ١٤٧
السياق التاريخي للتفسير المصلحي للنصوص..... ١٥٠
۞ أولا: التطور الدلالي للمفهوم. ١٥٠
۞ ثانيا: شواهد على إعمال التفسير المصلحي للنصوص. ١٥٢
۞ ثالثا: التفسير المصلحي للنصوص في العصر الحديث. ١٥٨
[٢] محددات التفسير المصلحي للنصوص ١٦٦
۞ الأول: مركزيّة النص في البناء المقاصدي. ١٦٦
۞ الثاني: معياريّة فهم السلف الصالح. ١٦٨
۞ الثالث: مراعاة مسالك التعليل الأصولية. ١٧٠
۞ الرابع: الاعتدال في إعمال النظر العقلي. ١٧٣
[٣] مجالات التفسير المصلحي للنصوص..... ١٧٥
۞ المجال الأول: النصوص العامة والمطلقة في الشريعة. ١٧٥
۞ المجال الثاني: الأحكام المشروعة على سبب وعلة. ١٧٧
[٤] مآلات التفسير المصلحي للنصوص ١٧٩
۞ الأمر الأول: المآلات الحسنة للتفسير المصلحي للنصوص. ١٧٩
۞ الأمر الثاني: المآلات السيّئة للتفسير المصلحي للنصوص. ١٨٢
الخاتمة..... ١٨٦
فهرس المصادر والمراجع ١٨٩

البحث الرابع: النظر المقاصدي وأثره في حقوق الإنسان ١٩٩
مقدمـة البحث ٢٠١
[١] التعريف بالمصطلحات الواردة في عنوان البحث ٢٠٣
(١) النظـر المقاصدي ٢٠٣
(٢) حقوق الإنسـان ٢٠٤
[٢] السياق التاريخي للنظر المقاصدي حول حقوق الإنسان ٢٠٧
(١) نشأة النظر المقاصدي حول حقوق الإنسان ٢٠٧
(٢) دوافع النظر المقاصدي المعاصر في حقوق الإنسان ٢٠٩
[٣] أثر النظر المقاصدي في حقّ التّديّن ٢١٥
(١) أثر النظر المقاصدي في تفسير حق التديّن ٢١٥
(٢) أثر النظر المقاصدي في تثبيت حقوق الله تعالىٰ ٢١٧
(٣) أثر النظر المقاصدي في تأصيل العلاقة بين حقّ الله وحقوق الإنسان ٢١٩
[٤] أثر النظر المقاصدي في حقّ المساواة ٢٢٥
(١) أثر النظر المقاصدي في تفسير حقّ المساواة ٢٢٥
(٢) أثر النّظر المقاصدي في تأصيل حقّ المساواة ٢٣٠
[٥] أثر النظر المقاصدي في حقّ الحريّة ٢٣٢
(١) أثر النظر المقاصدي في تفسير حقّ الحريّة ٢٣٢
۞ الاتجاه الأول: التوسّط في تفسير حقّ الحريّة ٢٣٢
۞ إشكـالات وجوابهـا ٢٣٢
۞ الاتجاه الثاني: التوسّع في تفسير حقّ الحريّة ٢٣٨
(٢) أثر النظر المقاصدي في تأصيل حقّ الحريّة ٢٤٢

الخاتمة..... ٢٤٥
۞ من أهمّ نتائج هذا البحث وتوصياته:..... ٢٤٥
۞ ومن أهم ما يوصي به الباحث: ٢٤٦
فهرس المصادر والمراجع..... ٢٤٨
البحث الخامس: المقاصد الكلية في العمل الخيري ٢٥٥
مقدمة البحث..... ٢٥٧
[١] التعريف بالمصطلحات الواردة في عنوان البحث ٢٦٠
۞ أولا: التعريف بمفهوم المقاصد الكلية..... ٢٦٠
۞ ثانيا: التعريف بمفهوم العمل الخيري. ٢٦٢
۞ ثالثا: العلاقة بين مفهوم المقاصد الكليَّة، ومفهوم العمل الخيريِّ. ٢٦٣
[٢] مقصد حفظ الدين، وأثره في العمل الخيري..... ٢٦٤
(١) حقيقة مقصد حفظ الدين، والأدلة عليها، وتقريرات العلماء في ذلك..... ٢٦٤
(٢) علاقة مقصد حفظ الدين بالعمل الخيري..... ٢٦٦
(٣) الدليل على اعتبار مقصد حفظ الدين في العمل الخيري مقصدا كليا. ٢٦٧
[٣] مقصد حفظ النفس، وأثره في العمل الخيري..... ٢٦٩
(١) حقيقة مقصد حفظ النفس، والأدلة عليها، وتقريرات العلماء في ذلك. ٢٦٩
(٢) علاقة مقصد حفظ النفس بالعمل الخيري..... ٢٧٠
(٣) الدليل على اعتبار مقصد حفظ النفس في العمل الخيري مقصدا كليا. ٢٧٠
[٤] مقصد حفظ العقل، وأثره في العمل الخيري ٢٧٢
(١) حقيقة مقصد حفظ العقل، والأدلة عليها، وتقريرات العلماء في ذلك. ٢٧٢
(٢) علاقة مقصد حفظ العقل بالعمل الخيري. ٢٧٣
(٣) الدليل على اعتبار مقصد حفظ العقل في العمل الخيري مقصدا كليا. ٢٧٤

[٥] مقصد حفظ النسل، وأثره في العمل الخيري ٢٧٦
(١) حقيقة مقصد حفظ النسل، والأدلة عليها، وتقريرات العلماء في ذلك. ٢٧٦
(٢) علاقة مقصد حفظ النسل بالعمل الخيري ٢٧٧
(٣) الدليل على اعتبار مقصد حفظ النسل في العمل الخيري مقصدا كليا..... ٢٧٧
[٦] مقصد حفظ المال، وأثره في العمل الخيري..... ٢٧٩
(١) حقيقة مقصد حفظ المال، والأدلة عليها، وتقريرات العلماء في ذلك. ٢٧٩
(٢) علاقة مقصد حفظ المال بالعمل الخيري..... ٢٨٠
(٣) الدليل على اعتبار مقصد حفظ المال في العمل الخيري مقصدا كليا. ٢٨١
الخاتمة..... ٢٨٢
فهرس المصادر والمراجع ٢٨٤

البحث الأول

التداول الأصولي لوظائف القاعدة الأصولية

مقـدمـة البحث

الحمد لله، والصَّلاة والسلام علىٰ رسول الله، وعلىٰ آله، وصحبه ومن والاه.

أما بعد:

فإنّه لا يخفىٰ علىٰ ذي لُبٍّ أنّ من لوازم المنافحة عن هذا الدّين، تثبيت علومه وفنونه، وأصوله وكليّاته، والتي من غُرَرها علم أصول الفقه وقواعده؛ أمام مناهج الإفراط والتفريط، وفي مقدّمتها الهضم الحداثي وما يدور في فلكه من تيّارات؛ ذلكم الاتجاه الذي ما فتئ يُغري بهَجر هذا العلم، وإطفاء مشاعل نوره، ويُوغِل في توظيفه توظيفا عِوَجا؛ بعيدا عن وظائفه الحقيقية. ومن مظاهر تلك الدَّعاوىٰ الدَّعوة إلىٰ تضِييق وظيفة دلالات الألفاظ في الكتاب والسنّة، ووظيفة الإجماع، ووظيفة القياس. تقابلها دعوة إلىٰ توسيع وظائف المصلحة، والمقاصد، والعرف، والاستصحاب ونحوها.

وقد جاء هذا البحث (**التداول الأصولي لوظائف القاعدة الأصولية**)، ليدلّ بمنطوقه علىٰ منهج الأصوليّين؛ وغيرهم تبع لهم في التّفسير المشروع لوظائف علم أصول الفقه وقواعده، علىٰ حدّ قول الشّاطبيّ (٧٩٠هـ): "هذا العلم لم يختصّ بإضافته إلىٰ الفقه إلا لكونه مفيدا له، ومحقّقا للاجتهاد فيه، فإذا لم يُفِد ذلك؛ فليس بأصل له"[(١)]. وكذلك ليدلّ بمفهومه علىٰ وجود مناهج منافية للمنهج الأصوليّ

(١) انظر: إبراهيم بن موسىٰ الشاطبي، "الموافقات". تحقيق مشهور آل سلمان، (ط١، دار ابن عفان، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م)، ١: ٣٧.

وتناوله لهذا العلم. ولذلك أشار ابن عقيل الحنبليّ (٥١٣هـ) في مقدّمة كتابه إلىٰ أنّه قصد في تأليف الكتاب: "ليَخْرُجَ بهذا الإيضاحِ عن طريقةِ أهل الكلام وذوي الإعجام؛ إلىٰ الطريقة الفقهيَّةِ، والأساليب الفُرُوعيّةِ..."[١].

وإذا كان الإمام الشافعيّ (٢٠٤هـ)، هو أوّل فقيه جرّد الكلام في هذا الفنّ في مصنّف مستقلّ، عرف بـ (الرّسالة). ثمّ تتابع العلماء علىٰ إثر ذلك. إلا أنّه قد رافق التّداول الأصوليّ لوظائف القاعدة الأصوليّة -بعد عصر الشافعي- تداولات غريبة علىٰ علم أصول الفقه، كالتّداول الكلاميّ، والمنطقي، والجدلي. وهذا كلّه قد زاحم التّداول الأصوليّ. حيث نجد الغزالي (٥٠٥هـ)، يشير إلىٰ هذه الظاهرة التي فيها مجاوزة لحدّ هذا العلم، وخلط له بغيره. فيذكر سبب ذلك بقوله: "وإنّما أكثر فيه المتكلمون من الأصوليين لغلبة الكلام علىٰ طبائعهم؛ فحملهم حبّ صناعتهم علىٰ خلطه بهذه الصنعة، كما حمل حبّ اللّغة والنّحو بعض الأصوليّين علىٰ مزج جملة من النّحو بالأصول؛ فذكروا فيه من معاني الحروف ومعاني الإعراب جملا هي من علم النحو خاصّة، وكما حمل حبّ الفقه جماعة... علىٰ مزج مسائل كثيرة من تفاريع الفقه بالأصول، فإنهّم وإن أوردوها في معرض المثال وكيفيّة إجراء الأصل في الفروع؛ فقد أكثروا فيه.."[٢].

ونجد الطوفي (٧١٦هـ) يذكر مأخذا آخر لهذه المزاحمة الجائرة، وهو مأخذ منهجي ومعرفي فيما يبدو للناظر، معتبرا إيّاه شبهة أوجبت مثل هذه المزاحمة. ففي سياق نقاشه لوجه إيراد الأسئلة الواردة علىٰ القياس في كتب الأصول = يذكر أنّ

(١) انظر: علي ابن عقيل، "الواضح في أصول الفقه". تحقيق د.عبدالله التركي، (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م)، ١: ٥.

(٢) محمد بن محمد الغزالي، "المستصفىٰ من علم الأصول". تحقيق د.محمد سليمان الأشقر، (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٧هـ ١٩٩٧م)، ١: ٤٢.

الأصوليين في ذلك علىٰ ضربين، منهم من المعرض عن إيرادها في أصول الفقه إحالة لها علىٰ الفنّ الخاص بها، كالغزالي وغيره، ومنهم من أوردها؛ بحجّة كونها من مكمّلات دليل القياس، ومكمل الشيء يعتبر جزءا منه، ثم قال: "ولهذه الشبهة، أكثر قوم من ذكر المنطق والعربية والأحكام الكلامية، لأنها من مواده ومكملاته"[١].

وتبرز أهميّة هذا البحث في التصحيح لتلك النظرة الشائعة عن وظيفة القاعدة الأصوليّة، وأنّها إنّما تنحصر في عدد قليل من الوظائف كالاستنباط مثلا. وذلك لا يتحقّق إلا من خلال النّظر في البحث عن حقيقة التّداول الأصوليّ، والكشف عن مدىٰ مطابقة ذلك للواقع. وهذه النظرة الشائعة أورثت إشكالية منهجيّة ومعرفيّة في علم الأصول، وذلك باعتقاد حاجته لبعض العلوم حتىٰ ينهض بمهمّته التّفسيرية للنّصوص. ومن أمثلة ذلك إدخال علم المنطق، وعلم الكلام، وعلم الجدل، ومزجها بعلم الأصول، فزاحمت هذه العلوم التّداول الأصوليّ، فترتّب علىٰ ذلك بناء القواعد الأصوليّة علىٰ غير الأصول الشرعيّة، كبنائها علىٰ الآراء الفلسفيّة والكلاميّة، ممّا أوهن وظائف تلك القواعد، وضيّق نطاقها. ومهمّة البحث هنا هو إبراز الأدوار الحقيقيّة للقواعد الأصوليّة، بعيدا عن منهج الإفراط، أو التّفريط. بحيث لا تتداخل تلك الوظائف تداخلا مذموما في التفكير الأصوليّ.

(١) شرح مختصر الروضة (٣/ ٤٥٩).

١

بيـان المصطلحات الواردة في عنوان البحث

(١) تعريف التداول لأصولي.

التداول:

التّداول لغة: يُقَال: تَداوَلْنا الأمرَ والعَمل بَيْننَا؛ بِمَعْنىٰ تَعاوَرْناه فَعمل هَذَا مرّة، وَهَذَا مرّة[١].

واصطلاحا: لم أقف علىٰ تعريف له، والذي يظهر من كلام الأصوليّين أنهم يريدون بمصطلح التداول معناه اللُّغوي، وهو استعمال الشيء وتعاوَره بينهم. كقولهم: "وتداولُ المُكاتَبات بين الناس أكثر من تداول الإشارات"[٢]، وقولهم: "ومن الأسماء المتداولة بين الأصوليين تداول الحروف..."[٣]. وهكذا.

الأصولي:

نسبة إلىٰ أصول الفقه.

(١) انظر: محمد بن أحمد الأزهري، "تهذيب اللغة". تحقيق محمد عوض مرعب، (ط١، بيروت: دار إحياء التراث، ٢٠٠١م)، ١٤: ١٢٤-١٢٥؛ ، محمد بن مكرم ابن منظور، "لسان العرب". (ط٣، بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ)، ١١: ٢٥٣. مادة (دول).

(٢) أحمد بن إدريس القرافي، ":شرح تنقيح الفصول". تحقيق طه عبدالرؤوف سعد، (ط١، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م)، ٣٧٦.

(٣) أحمد بن سعيد الكوراني ، "الدرر اللوامع في شرح جمع الجوامع". تحقيق سعيد بن غالب كامل المجيدي، (المدينة المنورة: رسالة دكتوارة بالجامعة الإسلامية، ١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨م)، ٢: ١٢٨.

وكلمة (أصل) في لغة العرب تعني: أساس الشيء[١].

واصطلاحًا: الأصل هو الدليل؛ يقال: أصول الفقه، أي أدلته[٢].

وقصدت بالتّداول الأصوليّ: استعمال الأصوليّين واستثمارهم للقواعد الأصولية في تفسير النّصوص، والاستنباط منها، ومراعاتها عند تنزيل الأحكام على الواقع.

(٢) تعريف وظائف القاعدة الأصولية.

الوظـائف:

لغة: الوظيفة من وَظَف، ووظّف، وهي: كلمة تدلّ على تقدير شيء. يقال: وظّفتَ له، إذا قدّرتَ له كلّ حين شيئًا من رزق، أو طعام[٣]. ووظّف الشيء على نفسه، ووظّفه توظيفا: ألزمها إياه[٤]. فالتوظيف هو التقدير للشيء الذي يلزمه.

القاعدة الأصولية:

القاعدة لغة هي أصل الشيء وأسّه، والقواعد: الإساس، يقال: قواعد البيت أي إساسه[٥].

واصطلاحا: هي قضيّة كُليّة منطبقة على جميع جزئيّاتها[٦]. ولفظ (القاعدة)

---

(١) انظر: أحمد بن فارس الرازي، "مقاييس اللغة". تحقيق عبدالسلام محمد هارون، (دار الفكر، ١٣٩٩هـ- ١٩٧٩م)، (١/ ١٠٩). مادة (أصل).

(٢) انظر: محمد بن بهادرين الزركشي، "البحر المحيط في أصول الفقه". تحقيق د.عبدالستار أبوغدة، (ط٢، الكويت: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية،١٤١٣هـ- ١٩٩٢م)، ١: ١٧.

(٣) انظر: الأزهري، "تهذيب اللغة". ١٤: ٢٨٤، مادة (وظف).

(٤) انظر: ابن منظور، "لسان العرب"، ٩: ٣٥٨.

(٥) انظر: ابن منظور، "لسان العرب"، ٣: ٣٦١.

(٦) انظر: علي بن محمد، الجرجاني، "التعريفات". تحقيق جماعة من العلماء، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م)، ١٧١.

مصطلح مفرد، واستعماله جارٍ في سائر العلوم والفنون بمعنىٰ واحد، ومتىٰ أضيف إلىٰ علم معيّن فإنه يتميّز من جهة موضوعه[١]. فقيد (الأصوليّة) نسبة إلىٰ علم أصول الفقه[٢]، وبناء عليه يمكن أن يقال عن تعريف القاعدة الأصولية: **هي القضية الكليّة التي يُتوصّل بها إلىٰ تفسير النّصوص، واستنباط الأحكام الشّرعيّة منها، وتنزيلها علىٰ الواقع**[٣].

ووظيفة القاعدة الأصوليّة: هي ما قدّره الأصوليّون من المهامّ والأدوار الملازمة لها، والتي تتحقّق بواسطتها للمجتهد عند النظر في النصوص الشرعية، تفسيرا، واستنباطا، وتنزيلا.

وبناء على هذا التعريف يمكن حصر الوظائف المركزيّة للقاعدة الأصوليّة في ثلاث وظائف:

- **الأولى: وظيفة التفسير والبيان.**

وعنها يتفرع عدد من الوظائف: كالتنصيص، وبيان المجمل، والتأويل، والتعميم والتخصيص، والإطلاق والتقييد، والترجيح، والجمع، والنسخ ونحوها.

(١) انظر: محمد بن حسين الجيزاني، "منتخب القواعد الفقهية". (ط١، مكة المكرمة: دار طيبة الخضراء، ١٤٣٧هـ - ٢٠١٦م)، ١٣- ١٤.

(٢) سيأتي ذكر تعريفات أصول الفقه عند الكلام علىٰ مصادر التداول الأصولي لوظائف القاعدة الأصولية.

(٣) لاحظت أن كل من عرّف القاعدة الأصولية يقصر تعريفها علىٰ الاستنباط، دون ذكر وظائفها الأخرىٰ كالتفسير والتنزيل. ومن المعلوم أنّ الاستنباط أخصّ من التفسير؛ فكل استنباط تفسير، وليس كل تفسير استنباط، وسيأتي ذكر تفريق ابن القيم بين معنىٰ الاستنباط وغيره عند الكلام علىٰ وظيفة الاستنباط ضمن موارد التداول الأصولي لوظائف القاعدة الأصولية.

- **الثانية: وظيفة الاستنباط والتخريج والبناء.**

وعنها يتفرع عدد من الوظائف: كالقياس، وتخريج الفروع على الأصول، وتحقيق المناط، والتعليل، ونحوها.

- **الثالثة: وظيفة التّنزيل والتحقيق.**

وعنها يتفرع عدد من الوظائف: كالتقصيد، ونحوها.

٢

مصـادر التـداول الأصولي لوظـائف القاعدة الأصوليـة

تَزخَر الكتب الأصوليّة بعدد كبير من المصادر والمنابع التي يمكن من خلالها التعرّف علىٰ طبيعة التداول الأصولي لوظائف القاعدة الأصوليّة. ولعلّ من أظهرها - بحسب - ما ظهر لي[١]:

(١) التداول الأصوليّ لوظائف القاعدة الأصولية باعتبار تعريف علم أصول الفقه.

لتعريف علم أصول الفقه أثر في الكشف عن حقيقة التّداول الأصوليّ لوظائف القاعدة الأصوليّة[٢]، وبيان وجه الفرق بينه وبين التّداول الفقهيّ لتلك الوظائف. حيث يقوم التّداول الفقهيّ علىٰ التّفصيل، بينما يقوم التّداول الأصولي علىٰ الإجمال. ولذا نجد الغزالي (٥٠٥هـ)، في سياق تعريفه لعلم أصول الفقه؛ يعرض لذلك بقوله: "وأما أحكامها من حيث إنها واجبة ومحظورة ومباحة ومكروهة ومندوب إليها فإنما يتولىٰ الفقيه بيانها، فإذا فهمت هذا فافهم أن أصول الفقه عبارة عن أدلة هذه الأحكام وعن معرفة وجوه دلالتها علىٰ الأحكام من حيث الجملة

(١) الرابط الموضوعي لهذه المصادر هو إما لاشتمال كل منها علىٰ وظيفة أو أكثر من وظائف القاعدة الأصولية كالتعريف بعلم أصول الفقه مثلا، أو لكونها من مظانّ الكلام علىٰ وظائف القاعدة الأصولية ككتب أسباب الخلاف بين الفقهاء، وكتب تخريج الفروع علىٰ الأصول، ونحو ذلك. ووجه تسميتها بالمصادر من حيث مادّة الكلام النظري، فهي موضع يُتعرّف منه علىٰ التداول الأصولي لوظائف القاعدة الأصولية.

(٢) هناك فرق بين مصطلح أصول الفقه، وبين مصطلح القواعد الأصولية، فكل قاعدة أصوليّة هي من علم أصول الفقه، وليس كل ما انتظمه علم أصول الفقه هو قواعد أصولية، وإنما علم أصول الفقه يشمل مسائل كثيرة منها القواعد، وغير القواعد.

لا من حيث التفصيل، فإنّ علم الخلاف من الفقه أيضا مشتمل علىٰ أدلة الأحكام ووجوه دلالتها ولكن من حيث التفصيل، كدلالة حديث خاصّ في مسألة النّكاح بلا وليّ علىٰ الخصوص، ودلالة آية خاصّة في مسألة متروك التّسمية علىٰ الخصوص.

وأما الأصول فلا يتعرض فيها لإحدىٰ المسائل ولا علىٰ طريق ضرب المثال، بل يتعرّض فيها لأصل الكتاب والسنّة والإجماع، ولشرائط صحتها وثبوتها، ثمّ لوجوه دلالتها الجُمليّة إمّا من حيث صيغتها، أو مفهوم لفظها، أو مجرىٰ لفظها، أو معقول لفظها وهو القياس، من غير أن يتعرض فيها لمسألة خاصة. فبهذا تفارق أصول الفقه فروعه"[(١)].

وفي ضوء هذا يتّضح ما لمفهوم (أصول الفقه) من الأهميّة، إذ يُعتبر المفتاح الأول لفهم كل المصطلحات المُشتقّة منه، أو المُتفرِّعة عنه، وفي مقدّمتها: وظائف القاعدة الأصوليّة؛ ولهذا أخذ هذا المفهوم مساحة واسعة من الاهتمام عند الأصوليّين؛ حتّىٰ استغرق التّحديد المنهجيّ لحدوده عند بعض العلماء - كالإمام الشاطبي - كلّ المقدّمات الثّلاث عشرة الواردة في كتاب الموافقات؛ فكلّها موضوعة - بصورة أو بأخرىٰ - لضبط هذا المفهوم[(٢)]. وعليه يتفرّع القول بأنّ القاعدة الأصوليّة، ووظيفتها؛ تقوم بشكل رئيس علىٰ تعريف أصول الفقه[(٣)]. والأصوليّون في التّعاريف الأصوليّة لهم في الجملة منهجان؛ منهج موضوعيّ، ومنهج وظيفي. وعند النّظر فيهما نجد الإشارة لوظائف القاعدة الأصوليّة.

(١) محمد بن محمد الغزالي، "المستصفىٰ من علم الأصول". تحقيق د.محمد سليمان الأشقر، (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٧هـ ١٩٩٧م)، ١: ٣٦.

(٢) انظر: فريد الأنصاري، "المصطلح الأصولي عند الشاطبي". (ط١، القاهرة: دار السلام، ٢٠١٠م)، ص ٢٧٧.

(٣) انظر: أيمن عبدالحميد البدارين، "نظرية التقعيد الأصولي". (ط١، بيروت: دار ابن حزم، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م)، ص ٢٣.

(أ) المنهج الموضوعي في تعريف علم أصول الفقه.

من أوائل التّعاريف الأصوليّة التي مثّلت المنهج الموضوعي؛ هو تعريف أبي الحسين البصري (٤٣٦هـ)، حيث عرّف علم أصول الفقه بقوله: "النّظر فِي طرق الْفِقْه علىٰ طَرِيق الاجمال، وَكَيْفِيَّة الِاسْتِدْلَال بهَا، وَمَا يتبع كَيْفِيَّة الِاسْتِدْلَال بهَا"[(١)]. ثم تتابع الأصوليّون عليه. ولذا نجد الجوينيّ (٤٧٨هـ) يذكر قريبا من تعريف أبي الحسين، فيقول: "علم أُصُول الْفِقْه طرقه علىٰ سَبِيل الْإِجْمَال وَكَيْفِيَّة الِاسْتِدْلَال بهَا"[(٢)]. ثمّ أضاف بعض الأصوليّين قيدا ثالثا للتّعريف، وهو ما يتعلّق بمباحث الاجتهاد، حيث جاء تعريف الرّازيّ (٦٠٦هـ) مثلا أكثر شمولا، إذ يقول فيه: "عبارة عن مجموع طرق الفقه علىٰ سبيل الإجمال، وكيفيّة الاستدلال بها، وكيفيّة حال المستدلّ بها"[(٣)]. وأخيرا استقرّ التعريف الموضوعيّ علىٰ يد البيضاوي (٦٨٥هـ) في كتابه المنهاج، ونصّه: "معرفة دلائل الفقه إجمالًا، وكيفية الاستفادة منها، وحال المستفيد"[(٤)].

وتابع المعاصرون من الأصوليّين ما ذهب إليه المتقدّمون من أهل الأصول. يقول الدكتور عياض السلمي: "وهذا التّعريف من أجود التّعريفات التي ذكرها الأصوليون..."[(٥)].

(١) محمد بن علي البصري، "المعتمد في أصول الفقه". تحقيق خليل الميس، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ)، ١: ٥.

(٢) عبدالملك بن عبد الله الجويني، "الورقات". تحقيق د.عبداللطيف العبد، ص ٩.

(٣) محمد بن عمر الرازي، "المحصول". تحقيق د.طه بن جابر العلواني، (ط٣، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م)، ١: ٨٠.

(٤) عبدالله بن عمر البيضاوي، "منهاج الوصول إلىٰ علم الأصول". تحقيق د.شعبان محمد إسماعيل، (ط١، بيروت: دار ابن حزم، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م)، ص٥١.

(٥) عياض السلمي، "أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله". (ط١، الرياض: دار التدمرية، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م)، ص: ١٦؛ وعبدالكريم النملة، "المهذب في علم أصول الفقه المقارن". (ط١، الرياض: =

والإشارة في التّعريف الموضوعيّ لوظائف القاعدة الأصوليّة جاءت واضحة في القيد الثّاني للتّعريف أكثر من غيرها، فقيد" وكيفية الاستدلال بها" أو"الاستفادة منها"، تشمل جملة من وظائف القاعدة الأصوليّة.

(ب) المنهج الوظيفي في تعريف علم أصول الفقه.

عرّف ابن الحاجب (٦٤٦هـ) علم أصول الفقه بأنّه: "العلم بالقواعد الَّتِي يتَوَصَّل بهَا إِلَىٰ استنباط الْأَحْكَام الشَّرْعِيَّة الفرعية عَن أدلتها التفصيلية"(١). وتابع ابن الحاجب في هذا التّعريف الوظيفيّ عدد من الأصوليين(٢).

وأما المعاصرون من أهل الأصول فهناك من حفل بهذا التعريف، كالشيخ الخضري (١٣٤٥هـ)(٣)، والشيخ عبدالوهاب خلاف (١٣٧٥هـ)(٤)، والشيخ محمد أبو زهرة (١٣٩٤هـ)(٥)، وغيرهم(٦).

= مكتبة الرشد، ١٤٢٠هـ – ١٩٩٩م)، ١/ ٢٩؛ ومحمد الزحيلي، "الوجيز في أصول الفقه الإسلامي". (ط٢، دمشق: دار الخير للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٧هـ – ٢٠٠٦م)، ١: ٢٣.

(١) عثمان بن عمر المعروف بـ (ابن الحاجب)، "مختصر منتهىٰ السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل". تحقيق د.نذير حمادو، (ط١، بيروت: دار ابن حزم، ١٤٢٧هـ – ٢٠٠٦م)، ص:٢٠١.

(٢) انظر: علي بن سليمان المرداوي، "تحرير المنقول وتهذيب علم الأصول". تحقيق عبدالله هشام، ود. هاشم العربي، (ط١، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٣٤هـ – ٢٠١٣م)، ٥٩؛ ومحمد بن مفلح، "أصول الفقه". تحقيق د. فهد بن محمد السدحان، (ط١، الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤٢٠هـ – ١٩٩٩م)، ١: ١٥.

(٣) انظر: محمد الخضري بك، "أصول الفقه". (ط٦، مصر: المكتبة التجارية الكبرىٰ، ١٣٨٩هـ – ١٩٦٩م)، ١٤.

(٤) انظر: عبدالوهاب خلاف، "علم أصول الفقه وخلاصة التشريع الإسلامي". (نصر: دار الفكر العربي، ١٤١٦هـ – ١٩٩٥م)، ١٤.

(٥) انظر: محمد أبو زهرة، "أصول الفقه". (نصر: دار الفكر العربي)، ٧– ٨.

(٦) انظر: علي محمد أحمد بابكر، "دراسات في أصول الفقه". مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة ٥٠– ٥١، (رمضان ١٤٠١هـ – ١٩٨١م): ١٦٧.

وقد جاء التّنصيص علىٰ الدور الوظيفي للقاعدة الأصولية بشكل مباشر في هذا التعريف، إلا أنّه يؤخذ علىٰ التّعريف اقتصاره علىٰ وظيفة الاستنباط دون غيرها.

ونخلص في الموازنة بين مناهج التّعريف لعلم أصول، وتداولها لوظائف القاعدة الأصولية، إلىٰ أنّ الذين أرادوا أن يقصروا التّعريف علىٰ القواعد المتبعة لاستخراج الأحكام فقط بحيث لا يشمل المصادر نفسها، قد حذفوا من التّعريف مالا يمكن إهماله. حتّىٰ هم -أنفسهم- لم يستطيعوا الاكتفاء بالقواعد فقط في كتاباتهم، بل بحثوا المصادر نفسها أولا، ثم بحثوا القواعد التي تُتّبع لاستخراج الأحكام من هذه المصادر. لأن كلمة أصول نفسها أقرب إلىٰ المصادر منها إلىٰ أي شيء آخر. أمّا الذين قصروا تعريفهم علىٰ المصادر فقط، فقد اعتبروا أنّ حديثهم عن المصدر كالقرآن مثلا؛ يتضمّن الحديث عن القواعد المتّبعة لاستخراج الأحكام من القرآن، من تفسير مجمل أوتخصيص عام ونحوها[1].

(٢) التّداول الأصولي لوظائف القاعدة الأصوليّة باعتبار الصياغة القاعديّة.

ممّا ينبغي ملاحظته الدّور الوظيفيّ للقاعدة الأصوليّة عند صياغتها وإعمالها، وذلك بحسب المقام.

فمثلا قاعدة (العامّ مقدّم علىٰ الخاصّ) عند التّعارض، هي تشترك مع قاعدة (العامّ يحمل علىٰ الخاصّ)، ذلك أنّ مناط القاعدتين واحد، وهو ضبط علاقة النّصّ الخاصّ بالنّص العامّ. لكنّ طبيعة الضبط هذه تتباين بحسب الدّور الوظيفيّ. فمقام التّرجيح بين الأدلة الذي تجري فيه قاعدة (العامّ مقدّم علىٰ الخاصّ)كما

(١) انظر: المصدر السابق (ص:١٦٨-١٦٩).

عند الحنفيّة[١]، يختلف عن مقام الجمع أو التّفسير الذي تجري فيه قاعدة (العامّ يحمل علىٰ الخاصّ) كما عند الجمهور[٢]؛ لأنّ إعمال الخاصّ في صورة التّخصيص؛ لا تبطل جملة العام؛ إذ أنه يُعمل بالعامّ في الصورة الباقية بعد صورة التّخصيص، بخلاف المنهج عند الحنفيّة الذين يرون النّسخ بالنّسبة للمتأخّر[٣]. ومن المعلوم أنّ تقديم الخاصّ علىٰ العامّ هو وظيفة جمعيّة، أما تقديم العامّ علىٰ الخاصّ فهو وظيفة ترجيحيّة، وتقديم الخاصّ لا يبطل عمل العامّ إلا في الصّورة المخصوصة، بينما تقديم العامّ يبطل عمل الخاصّ. ولذا رأينا كيف تغيّرت الصّياغة في التّداول الأصوليّ؛ لما تغيّر المقام الذي تجري فيه القاعدة المستثمرة.

(٣) التداول الأصوليّ لوظائف القاعدة الأصولية باعتبار التبويب الموضوعي.

جرىٰ الأصوليّون في ترتيب أبواب أصول الفقه علىٰ منهج؛ فيه من حيث الجملة مراعاة لوظيفة القاعدة الأصوليّة إلىٰ حدّ كبير.

فيلاحظ مثلا علىٰ مباحث الأدلة أنّها يغلب عليها التّوظيف الحجاجي، والمنهجيّ للقاعدة الأصوليّة. ويغلب علىٰ مباحث الدّلالات التّوظيف التّفسيري

(١) محمد بن أحمد السمرقندي، "ميزان الأصول في نتائج العقول". تحقيق د.محمد زكي عبدالبر، (ط١، قطر: مطابع الدوحة الحديثة، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م)، ٣٢٣.

(٢) انظر: منصور بن محمد السمعاني، "قواطع الأدلة في الأصول". تحقيق محمد حسن الشافعي، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ - ١٩٩٩م)، ١ :٢٣٣؛ وأحمد بن إدريس القرافي، "الإحكام في تمييز الفتاوىٰ عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام". تحقيق عبدالفتاح أبو غدة، (ط٢، بيروت: دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥)، ٩٨؛ومحفوظ بن أحمد الكلوذاني، "التمهيد في أصول الفقه". تحقيق مفيد محمد أبو عمشة، محمد بن علي بن إبراهيم، (ط١، ١٤١٦هـ - ١٩٨٥م)، ٢: ١٤٨.

(٣) انظر: مصطفىٰ سعيد الخن، "أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء". (ط٢، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م)، ٢١٥- ٢١٨.

والاستنباطيّ للقاعدة الأصوليّة. بينا مباحث التّعارض بين الأدلّة يغلب عليها التّوظيف الجمعيّ والتّرجيحيّ للقاعدة الأصوليّة.

ويؤخذ على بعض الأصوليّين أنّهم في التّبويب الموضوعيّ ساهموا في تغليب وظيفة الاستنباط على غيرها من الوظائف الأصوليّة الكبرى[١]، وفي مقدّمة هؤلاء الغزالي (٥٠٥هـ) في كتابه المستصفى، وذلك من خلال التّصور الذي وضعه لتقريب العلاقة بين المباحث الأصوليّة.

حيث جعل الغزالي (٥٠٥هـ) الوظيفة المركزيّة هي كيفيّة اقتباس الأحكام من الأدلّة[٢]. ولذا جاء كتابه دائرا على أربعة أقطاب[٣]:

- **الأول:** في الأحكام والبداية بها، لأنّها الثّمرة المطلوبة.
- **والثّاني:** في الأدلّة المثمرة للأحكام، إذ ليس بعد معرفة الثّمرة أهمّ من معرفة المثمر.
- **الثالث:** في طريق الاستثمار، وهو بيان وجه دلالة على الأحكام في المنطوق وغيره.
- **الرابع:** في المستثمر، وهو المجتهد المستخرج للحكم من الدليل.

(١) وهذا يشبه ما انتهى إليه أصحاب المنهج الوظيفي في تعريف أصول الفقه، حيث – وكما تقدم – غلبوا وظيفة الاستنباط على غيرها.

(٢) انظر: الغزالي، "المستصفى"، ١: ٣٩.

(٣) انظر: المصدر السابق؛ وسليمان بن عبدالقوي الطوفي، "شرح مختصر الروضة". تحقيق د.عبدالله بن عبد المحسن التركي، (ط٢، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٩هـ – ١٩٩٨م)، ١: ٩٩.

(٤) التّداول الأصوليّ لوظائف القاعدة الأصوليّة باعتبار كتب تخريج الفروع على الأصول.

تعدّ كتب تخريج الفروع على الأصول[١]، من أهمّ مصادر التّداول الأصوليّ لوظائف القاعدة الأصوليّة على الإطلاق. لأنّ هذه المصنّفات وضعها أصحابها في سبيل الكشف عن التّداول الأصوليّ وأثره في إعمال وتوظيف القواعد الأصوليّة. وهذا الكشف لا يزال بحاجة إلى مزيد من الإيضاح لمورد التّوظيف، والميادين التي يجري فيها إعمال تلك القواعد واستثمارها[٢].

فالزّنجانيّ (٦٥٦هـ) أشار إلى بعض وظائف القواعد الأصوليّة دون بعضها الآخر، حيث يقول عن وظيفة الاستنباط: "والأدلة الَّتِي يُسْتَفَاد بهَا هَذِه الْأَحْكَام هِيَ الَّتِي تسمى أصُول الْفِقْه. ثمَّ لَا يخفى عَلَيْك أَن الْفُرُوع إِنَّمَا تبنى على الْأُصُول، وَأَنّ من لَا يفهم كَيْفيَّة الاستنباط، وَلَا يَهْتَدِي إِلَى وَجه الارتباط بَين أَحْكَام الْفُرُوع وأداتها الَّتِي هِيَ أصُول الْفِقْه؛ لَا يَتَّسِع لَهُ المجال، وَلَا يُمكنهُ التَّفْرِيع عَلَيْهَا بِحَال؛ فَإِن الْمسَائِل الفرعيّة على أتساعها، وَبعد غاياتها، لَهَا أصُول مَعْلُومَة، وأوضاع منظومة، وَمن لم يعرف أُصُولهَا لم يحط بهَا علما"[٣].

---

(١) هذا الفنّ يراد به: العلم الذي يتوصل به إلى معرفة استعمال القواعد الأصولية في استخراج الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية. وقد كتبت فيه مصنفات قديما وحديثا. من أهمّها: كتاب (تخريج الفروع على الأصول) للزنجاني الشافعي، والتمهيد في تخريج الفروع على الأصول) للإسنوي الشافعي، و(مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول)، للتلمساني المالكي، و(القواعد، والفوائد الأصولية والفقهية) لابن اللحام الحنبلي، والتخريج عند الفقهاء والأصوليين، للدكتور يعقوب الباحسين، وتخريج الفروع على الأصول، لعثمان شوشان وغيرها.

(٢) انظر: عبدالرحيم بن الحسن الإسنوي، "التهميد في تخريج الفروع على الأصول". تحقيق د.محمد حسن هيتو، (ط١، دار الرائد العربي، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م)، ٣٤- ٣٥. حيث أشار المحقق إلى بعض مظاهر هذا القصور.

(٣) محمود بن أحمد الزنجاني، "تخريج الفروع على الأصول". تحقيق د.محمد أديب الصالح، (ط١، الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م)، ٤٤.

(٥) التّداول الأصوليّ لوظائف القاعدة الأصوليّة باعتبار أسباب الخلاف بين الفقهاء.

من المصادر الكاشفة عن طبيعة التّداول الأصوليّ لوظائف القاعدة الأصوليّة، ما وقع من خلاف علميّ بين الفقهاء، وهو خلاف له أسبابه، والتي من أظهرها الخلاف في توظيف القاعدة الأصوليّة، والحكم على النّصّ عند التّفسير[١]. حتّى اعتبر الدهلويّ (١١٧٦هـ) أن من بواعث نشأة القواعد الأصوليّة الحاجة إلى التّوظيف الجدلي والحجاجيّ لتلك القواعد. يقول يشير إلى ذلك بقوله: "وَمِنْهُم من أَكثر القيل والقال فِي أصُول الْفِقْه، واستنبط كلٌّ لأَصْحَابه قَوَاعِد جدليّة.."[٢]. ومن نافلة القول بأنّ الإمام الشافعي (٢٠٤هـ) وضع الرسالة على إثر الحجاج والجدل بين مدرستيّ الأثر، ومدرسة الرّأي، وكيف انتصر لأهل الحديث في ذلك[٣].

ومن الأمثلة على مصدريّة أسباب الخلاف بين الفقهاء في التّداول الأصوليّ لوظائف القاعدة الأصوليّة ما جاء في الخلاف بين الجمهور والحنفيّة في (التّخصيص)، فالجمهور يرونه بيانا وتفسيرا، والحنفيّة يرونه تغييرا ونسخا. ومدار هذا الاختلاف: الحكم على دلالة العام على أفراده التي يشملها قبل التّخصيص؛ هل هي دلالة قطعيّة، أوظنيّة؟. فالجمهور يرونها دلالة ظنيّة، والحنفيّة يرونها قطعيّة، وبناء على ذلك كانت الوظيفة الأصوليّة لقاعدة التّخصيص مختلفة عند الفريقين[٤].

---

(١) انظر: محمد أديب الصالح، "تفسير النصوص في الفقه الإسلامي". (ط٤، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م)، ١: ١١.

(٢) أحمد بن عبدالرحيم الدهلوي، "الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف". تحقيق عبدالفتاح أبو غدة، (ط٢، بيروت: دار النفائس، ١٤٠٤هـ)، ٩٥. وانظر: الصالح، "تفسير النصوص"، ١: ٩٣.

(٣) انظر: محمد بن إدريس الشافعي، "الرسالة". تحقيق أحمد محمد شاكر، (ط١، بيروت: المكتبة العلمية)، ٥- ٦. حيث أشار المحقق العلامة أحمد شاكر ﵀ إلى هذه الحقيقة.

(٤) انظر: الصالح، "تفسير النصوص"، ١: ٤٨.

(٦) التداول الأصولي لوظائف القاعدة الأصولية باعتبار الفروق بين القاعدة الأصولية، والقاعدة الفقهية.

هذا الاعتبار من المسائل التي يكثر طرقها عند الباحثين المعاصرين[١]، وفي نظري أن التصوّر الصحيح لوظائف كلّ نوع من هذه القواعد، مسعف للباحث في تحرير فرق أساسيّ بينهما. ولعلّ الإمام القرافي (٦٨٤هـ) هو أوّل من نبّه علىٰ الفروق بين وظائف القواعد الأصوليّة، والقواعد الفقهيّة. حيث أشار إلىٰ انقسام أصول الشريعة لقسمين: أصول الفقه، والقواعد الفقهيّة، ثم تكلّم علىٰ وظائف القواعد الأصوليّة من الاستنباط، والتّرجيح، والتّفسير، والحجاج وغيرها. وعن القسم الأول من أقسام أصول الشريعة، يقول القرافي (٦٨٤هـ): "أحدهما: المسمّىٰ بأصول الفقه؛ وهو في غالب أمره ليس فيه إلّا قواعد الأحكام النّاشئة عن الألفاظ العربيّة خاصّة، وما يعرض لتلك الألفاظ من النّسخ والتّرجيح، ونحو الأمر للوجوب والنّهي للتّحريم والصّيغة الخاصّة للعموم ونحو ذلك، وما خرج عن هذا النّمط إلا كون القياس حجّة، وخبر الواحد، وصفات المجتهدين..."[٢]. وقد تابع ابنُ عاشور (١٣٩٣هـ) ما ذكره القرافيّ (٦٨٤هـ) في تفريقه بين وظيفة القاعدة الأصوليّة، وغيرها من قواعد الشريعة، حيث يقول ابن عاشور (١٣٩٣هـ): "معظم مسائل أصول الفقه لا ترجع إلىٰ خدمة حكمة الشريعة ومقصدها، ولكنّها تدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع؛ بواسطة قواعدَ تمكّن العارف بها

(١) انظر: حمد بن حمدي الصاعدي، "الفرق بين القاعدة الأصولية والفقهية". (ط١، الجزائر: دار الميراث النبوي، ١٤٣٩هـ - ٢٠١٨م)، ١٠٥- ١٢١.

(٢) أحمد بن إدريس القرافي، "الفروق=أنوارالبروق في أنواء الفروق". تحقيق عمر حسن القيام، (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م)، ١: ٦٢.

من انتزاع الفروع منها، أو من انتزاع أوصاف تُؤذن بها تلك الألفاظُ؛ يمكن أن تجعل تلك الأوصاف باعثًا علىٰ التّشريع... وقُصارَىٰ ذلك كله: أنها تؤول إلىٰ محامل ألفاظ الشارع في: انفرادها، واجتماعها، وافتراقها، حتىٰ تقرِّب فهمَ المتضلِّع فيها من أفهام أصحاب اللسان العربي القُحّ، كمسائل مقتضيات الألفاظ وفروقها: من عموم، وإطلاق، ونصٍّ، وظهور، وحقيقة، وأضداد ذلك؛ وكمسائل تعارض الأدلة الشرعية: من تخصيص، وتقييد، وتأويل، وجمع، وترجيح، ونحو ذلك."[(١)].

فذكر ابن عاشور (١٣٩٣هـ) عدد من وظائف القاعدة الأصوليّة، فمن الوظائف الكبرىٰ والمركزيّة ذكر الاستنباط، ومن الفرعيّة ذكر التخصيص، والتقييد، والتأويل، والجمع، والترجيح.

(٧) التّداول الأصولي لوظائف القاعدة الأصولية باعتبار الغاية من أصول الفقه.

تعدّدت عبارات الأصوليين في الإفصاح عن الغاية من علم الأصول، وإن كانت في الجملة ترمي إلىٰ غرض واحد. وهذا يعدّ من مصادر التداول الأصوليّ لوظائف القاعدة الأصولية؛ حيث يتعرّض الأصوليون لوظيفة الاستنباط وغيرها. ولا شك أنّ تحرير الإطار الكليّ النّاظم لوظائف القواعد الأصوليّة، هو غاية الغايات، ومقصد المقاصد.

قال الباقلاّني (ت: ٣٠٣هـ): "اعلموا أن المطلوب بالنّظر في أصول الفقه وأدلته؛ إنّما هو حكم فعل المكلّف الشرعيّ..."[(٢)].

(١) محمد الطاهر بن عاشور، "مقاصد الشريعة الإسلامية". تحقيق محمد الطاهر الميساوي، (ط٢، الأردن: دار النفائس، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م)، ١٦٦- ١٦٧.

(٢) محمد بن الطيب الباقلاني، "التقريب والإرشاد (الصغير)". تحقيق عبدالحميد بن علي أبو زنيد، (ط٢، مؤسسة الرسالة: بيروت، ١٤١٨ه - ١٩٩٨م)، ١: ٢٧٤.

وأشار الغزالي (ت: ٥٠٥هـ) إلىٰ أنّ مقصود نظر الأصوليّ في وجوه دلالة الأدلّة السمعيّة علىٰ الأحكام الشرعيّة؛ هو معرفة كيفيّة اقتباس الأحكام من الأدلّة، فالأحكام – كما يراها الغزاليّ – ثمرات وكلّ ثمرة فلها صفة وحقيقة في نفسها، ولها مثمر ومستثمر وطريق في الاستثمار، فالثّمرة هي الأحكام، والمثمر هي الأدلّة، وطرق الاستثمار هي وجوه دلالات الألفاظ، والمستثمر هو المجتهد(١).

وقد تابع الغزاليّ غيره من المصنّفين في أصول الفقه، كالآمديّ (٦٣١هـ): حيث يقول: "وأما غاية علم الأصول، فالوصول إلىٰ معرفة الأحكام الشرعيّة الّتي هي مناط السعادة الدنيويّة والأخرويّة"(٢).

ويقول المرداوي (٨٨٥هـ): "وأما معرفة غاية أصول الفقه فهو فائدته، وهو التّوصّل إلىٰ استنباط الأحكام الشرعيّة، أو معرفة كيف استنبطت إذا تعذّر إمكان الاستنباط والاجتهاد، وليستند العلم إلىٰ اصله، وذلك موصل إلىٰ العمل، والعمل موصل إلىٰ خيري الدنيا والآخرة"(٣).

ونقل ابن تيميّة (٧٢٨هـ) عن ابن عقيل الحنبليّ (٥١٣هـ) في كتابه (الفنون) قوله: "المقصود من أصول الفقه: أن يفقه مراد الله ورسوله بالكتاب والسنّة"(٤). وكلام ابن عقيل هذا محلّ إقرار من ابن تيمية (٧٢٨هـ) إذ نقله ولم يتعقّبه فيما

(١) انظر: الغزالي، "المستصفىٰ"، ١: ٣٨- ٣٩.

(٢) علي بن أبي علي بن محمد الآمدي، "الإحكام في أصول الأحكام". تحقيق عبدالرزاق عفيفي، (ط١، الرياض: دار الصميعي، ١٤٢٤هـ – ٢٠٠٣م)، ١/ ١٦.

(٣) علي بن سليمان المرداوي، "التحبير شرح التحرير في أصول الفقه". تحقيق د.عبدالرحمن الجبرين، د.عوض القرني، د. أحمد السراح، (ط١، الرياض: الرشد، ١٤٢١هـ – ٢٠٠٠م)، ١ :١٨٥.

(٤) أحمد بن عبدالحليم بن تيمية، "مجموع الفتاوىٰ". تحقيق عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤١٦هـ – ١٩٩٥م)، ٢٠: ٤٩٧.

قال[١]. فجماع وظائف القواعد الأصوليّة هو الدلالة علىٰ مراد الشارع ومقصوده؛ الذي بفهمه والعمل به صلاح الدنيا والآخرة.

(٨) التداول الأصوليّ لوظائف القاعدة الأصولية باعتبار تعريف الاجتهاد.

من مصادر التداول الأصوليّ لوظائف القاعدة الأصوليّة، ما جاء من كلام الأصوليّين علىٰ تعريف الاجتهاد.

فمصطلح الاجتهاد هو أشهر وأقدم المصطلحات في التداول الاصطلاحي الأصولي؛ بل لعلّه أقدم من مصطلح (الأصول) نفسه، لأنه عُرف قبل أن تُعرف (الأصول) باعتبارها لقبًا علىٰ هذا الفنّ[٢]. فالإمام الشافعي (٢٠٤هـ) قال في سياق المحاورة لمناظره: "قال: فما القياس؟ أهو الاجتهاد؟ أم هما مفترقان؟ قلت: هما اسمان لمعنىً واحد. قال: فما جِماعهما؟ قلت: كلّ ما نزل بمسلم فقيه حكم لازم، أو علىٰ سبيل الحقِّ فيه دلالةٌ موجودة، وعليه إذا كان فيه بعينه حكمٌ: اتباعُه، وإذا لم يكن فيه بعينه طُلِب الدّلالة علىٰ سبيل الحق فيه بالاجتهاد. والاجتهادُ القياسُ"[٣].

---

(١) انظر: عبدالرحمن بن عبدالله الأمير، "حصول المأمول من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية في علم الأصول". (ط١، بيروت: دار ابن حزم، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م)، ١٣٠. ونبّه المؤلف - جزاه الله خيرا - علىٰ خطأ نسبة هذا القول لابن تيمية ﵀ وذكر أن الصحيح أنه من كلام ابن عقيل ﵀. وما قاله فهو الصواب لأنه بالرجوع إلىٰ سباق الكلام يتضح أن الأمر كذلك. إذ يقول ابن تيمية -﵀ في أول نقله عن ابن عقيل-: "ومما ينبغي أن يعرف أن ابن عقيل مع مبالغته هنا في الرد علىٰ من يقول: ليس في القرآن مجاز: فهو في موضع آخر ينصر أنه ليس في اللغة مجاز؛ لا في القرآن ولا غيره وذكر ذلك في مناظرة جرت له مع بعض أصحابه الحنبليين الذين قالوا بالمجاز فقال في فنونه: جرت مسألة هل في اللغة مجاز؟...". ابن تيمية، "مجموع الفتاوىٰ"، ٢٠: ٤٩٠- ٤٩١.

(٢) انظر: الأنصاري، "المصطلح الأصولي عند الشاطبي"، ١١٦- ٣١٧.

(٣) الشافعي، "الرسالة"، ٤٧٧. وانظر: الأنصاري، "المصطلح الأصولي"، ٣١٦.

وعند النّظر في تعريفات الاجتهاد في الكتب الأصوليّة، يلاحظ النّاظر التّركيز علىٰ وظيفة الاستنباط للقواعد الأصوليّة أكثر من غيرها[١]، حتّىٰ إنّك لا تكاد ترىٰ تعريفا من تعريفات الأصوليّين للاجتهاد يخلو من عبارة (تحصيل الظنّ بالحكم الشرعيّ)علىٰ الأقلّ[٢].

ولا يخفىٰ أنّ مصطلح (الاجتهاد) تدخل فيه وظائف القواعد الأصوليّة جميعها كوظيفة التفسير مثلًا؛ التي منها حمل المطلق علىٰ المقيد، وترتيب الخاصّ علىٰ العامّ، وجميع الوجوه التي يطلب منها الحكم[٣].

(١) انظر: ابن السمعاني، "قواطع الأدلة في الأصول". ٢ :٣٠٢؛ والآمدي، "الإحكام في أصول الأحكام". ٤ :١٩٧؛ ومحمد بن علي الشوكاني، "إرشاد الفحول إلىٰ تحقيق الحق من علم الأصول"، تحقيق أحمد عزو عناية، (ط١، دار الكتاب العربي، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م)، ٢: ٢٠٥.

(٢) انظر: الأنصاري، "المصطلح الأصولي"، ٣٤٠.

(٣) انظر: أحمد بن علي البغدادي، "الفقيه والمتفقه". تحقيق أبو عبدالرحمن عادل بن يوسف الغرازي، (ط٢، السعودية: ابن الجوزي، ١٤٢١هـ)، ١: ٤٤٧.

٢

منـاهج التداول الأصوليّ لوظائف القاعدة الأصولية

أخذ التّداول الأصوليّ لوظائف القاعدة الأصوليّة عدّة مناهج، منها المضيّق، ومنها الموسّع، ومنها المعتدل، والجدير بالدراسة هما منهجا التضييق، والتّوسيع، وأما منهج الاعتدال فهو الأصل، ولذا سنقصر الكلام علىٰ منهجين:

١. منهج التّضييق لوظائف القاعدة الأصوليّة.

٢. منهج التّوسيع لوظائف القاعدة الأصوليّة.

لا يخفىٰ أنه بمعرفة هذين المنهجين؛ يتبيّن للناظر منهج التوسط والاعتدال في تناول القواعد الأصوليّة، توظيفا واستثمارا في نصوص الوحي؛ فتلك المعرفة هي من من لوازم معرفة حدود ما أنزل الله علىٰ رسوله؛ الذي هو أصل العلم وقاعدته وآخيّته الّتي يرجع إليها - كما يقرّر ذلك ابن القيّم (٧٥١هـ)- والّذي جعل حدود تلك القاعدة ونطاقها بأن لّا يخرج المجتهد شيئا من معاني النّصوص عنها، ولا يدخل فيها ما ليس منها، بل يعطيها حقّها، ويفهم المراد منها. لأنّ هذا هو الواجب فيما علّق عليه الشارع الأحكام من الألفاظ والمعاني[١]. وفي ضوء ميزان التّوسط والاعتدال نلحظ كيف فاضل ابن تيميّة (٧٢٨هـ) بين منهج المعتزلة، ومنهج الأشاعرة في مراعاة وظائف القاعدة الأصولية - وهما من المناهج التي زاحم فيها

(١) انظر: محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، "إعلام الموقعين عن رب العالمين". تحقيق مشهور بن حسن آل سلمان، (ط١، السعودية: دار ابن الجوزي، ١٤٢٣هـ)، ٢: ٣٨٩، ٣٩٧.

التّداولُ الكلاميّ؛ التّداولَ الأصوليّ - حيث اعتبر ابن تيميّة (٧٢٨هـ) المنهج الأصوليّ الاعتزاليّ أصلح من المنهج الأصوليّ الأشعريّ. وأشار إلىٰ ذلك بقوله: "لكنّ المعتزلة من القدريّة أصلح من الجبريّة والمرجئة ونحوهم في الشريعة علمها وعملها. فكلامهم في أصول الفقه، وفي اتّباع الأمر والنّهيّ، خير من كلام المرجئة من الأشعريّة وغيرهم. فإنّ كلام هؤلاء في أصول الفقه قاصر جدّا"[(١)]. وسيأتي مزيد بيان لذلك عند الكلام علىٰ ظاهرة الوقف في دلالات الألفاظ.

ومما يحسن التنبيه عليه أنّه يصعب أن ينسب منهج من هذه المناهج لمدرسة أصوليّة بعينها، أو لمذهب إمام بعينه، ذلك أنّ الواقع يشهد بأنّ من الأصوليّين من نجده يضيّق حقيقة القاعدة الأصوليّة، ويجمد علىٰ بعض الفهم الأصوليّ لها، مما ينعكس علىٰ دورها الوظيفيّ، ثم نجده في باب آخر يوسّع بعض وظائف القاعدة الأصوليّة علىٰ حساب وظائفها الأخرىٰ[(٢)]. والسبب الإجماليّ لهذه الظّاهرة هي أنّ الفريقين قد سدّوا علىٰ أنفسهم طريقا من طرق الحقّ؛ فاضطّروا إلىٰ توسعة طريق أخرىٰ أكثر ممّا تحتمله[(٣)].

وفي سياق نقده لأرباب الألفاظ والمعاني، يقول ابن القيّم (٧٥١هـ): "وقد يعرض لكلّ من الفريقين ما يخلّ بمعرفة مراد المتكلّم، فيعرض لأرباب الألفاظ التّقصير بها عن عمومها، وهضمها تارة، وتحميلها فوق ما أريد بها تارة، ويعرض

(١) ابن تيمية، "مجموع الفتاوىٰ"، ١٦: ٢٤٢.

(٢) لم استحسن إطلاق هذا المنهج علىٰ الظاهرية وحدهم؛ لأنهم - كما أشار ابن القيم - يقع منهم التضييق، ويقع منهم التوسيع، كما وقع من غيرهم.

(٣) انظر: ابن القيم، "إعلام الموقعين"، ٣: ٩٨. وهذا يدفع إشكالا ربما يرد علىٰ البحث، وحاصله (كيف نعتبر بعض المدارس تارة ضمن منهج التضييق، وتارة ضمن منهج التوسيع؟!)، والجواب: يتلخص في كلام ابن القيم حيث نسب التقصير، والتوسع تارة لأرباب الألفاظ كالظاهرية، وتارة لأرباب المعاني كأهل القياس من الجمهور.

لأرباب المعاني فيها نظير ما يعرض لأرباب الألفاظ"[١].

۞ الأول: منهج التضييق لوظائف القاعدة الأصولية.

لم أطّلع على تعريف لهذا المنهج، ولذا يمكن أن يعرّف بأنه **المنهج الذي يقوم على إنكار بعض القواعد الأصوليّة، أو التّوقف فيها، أو قصر دلالتها على بعض ما يندرج تحتها دون بعض، بلا موجب صحيح.**

لقد انتّقد العلماء ﷺ منهج تضييق القواعد الأصوليّة، وكشفوا عمّا يترتّب عليه، من هضم للأحكام الشرعيّة، وتعطيل لدلالات النّصوص. يشير إلى ذلك ابن تيمية (٧٢٨هـ) بقوله: " وقوم من الخائضين في " أصول الفقه "، وتعليل الأحكام الشرعيّة بالأوصاف المناسبة؛ إذا تكلّموا في المناسبة وأن ترتيب الشارع للأحكام على الأوصاف المناسبة؛ يتضمّن تحصيل مصالح العباد، ودفع مضارّهم، ورأوا أنّ المصلحة نوعان: أخرويّة ودنيويّة = جعلوا الأخرويّة؛ ما في سياسة النّفس وتهذيب الأخلاق من الحكم؛ وجعلوا الدّنيويّة ما تضمّن حفظ الدّماء والأموال والفروج والعقول والدين الظاهر. وأعرضوا عمّا في العبادات الباطنة والظاهرة من أنواع المعارف بالله تعالى، وملائكته وكتبه ورسله، وأحوال القلوب وأعمالها: كمحبة الله وخشيته وإخلاص الدين له، والتّوكل عليه والرّجا لرحمته ودعائه وغير ذلك من أنواع المصالح في الدنيا والآخرة. وكذلك فيما شرعه الشّارع من الوفاء بالعهود، وصلة الأرحام؛ وحقوق المماليك والجيران، وحقوق المسلمين بعضهم على بعض، وغير ذلك من أنواع ما أمر به ونهى عنه؛ حفظا للأحوال السنيّة وتهذيب الأخلاق..."[٢].

(١) ابن القيم، "إعلام الموقعين"، ٢ :٣٨٧.

(٢) ابن تيميّة، "مجموع الفتاوى"، ٣٢: ٢٣٤.

ويكشف ابن عاشور (١٣٩٣هـ) عن مآلات الأخذ بهذا المنهج المضيّق لوظائف القاعدة الأصوليّة، وكيف أنّ القول به قد يفضي إلىٰ نفي صلاحيّة الشريعة لكلّ زمان ومكان، فيقول في ذلك: " علىٰ أنّ أهل الظاهر يقعون بذلك في ورطة التّوقف عن إثبات الأحكام؛ فيما لم يرو فيه عن الشارع حكم من حوادث الزمان، وهو موقف خطير يخشىٰ علىٰ المتردّد فيه أن يكون نافيا عن شريعة الإسلام صلاحها لجميع العصور والأقطار"[(١)].

وهذا المنهج كان لبروزه أسباب، ومظاهر يمكن الإشارة إليها علىٰ وجه الاختصار:

أسباب التضييق لوظائف القاعدة الأصولية.

من أسباب ذلك:

(١) بناء القواعد الأصولية على غير الأصول الشرعية.

هذا السّبب كان من أبلغ الأسباب تأثيرا في وظائف القاعدة الأصوليّة، والحدّ من استثمارها وإعمالها. وأشهر مظاهرها آراء الواقفيّة[(٢)] في أصول الفقه. كما سيأتي إن شاء الله. إذ إنّ عدم بناء القواعد الأصوليّة علىٰ النّصوص، وآثار السّلف، ولغة العرب، والعقل الصحيح = كان من الإشكالات المنهجيّة عند المتكلّمين في علم أصول الفقه؛ حيث جاء بناؤهم للقواعد الأصوليّة علىٰ علم الكلام.

(١) ابن عاشور، "مقاصد الشريعة"، ٢٤٢.

(٢) هم طائفة من الأصوليين الذين توقّفوا في عدد من المسائل الأصولية. انظر: فراس الشايب "مذهب الواقفية في أصول الفقه". المجلة الأردنيّة في الدراسات الإسلاميّة، المجلد التاسع، العدد (٣/ أ)، ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م: ٧٧.

وفي تحليل لهذا المأزق المنهجي، وآثاره المعرفية. يشرح ابن تيمية (٧٢٨هـ) كيف أنّ أصحاب هذا المنهج يعظّمون أمر الكلام الذي يسمّونه أصول الدّين حتّىٰ يجعلون مسائله قطعيّة، ويوهنون من أمر الفقه الذي هو معرفة أحكام الأفعال حتّىٰ يجعلوه من باب الظّنون لا العلوم، وقد رتّبوا علىٰ ذلك أصولا؛ لا يعلمون أصلها ولا ما تؤول إليه من الفساد، ثم إنّهم صنّفوا في أصول الفقه، وهو علم مشترك بين الفقهاء والمتكلّمين فبنوه علىٰ أصولهم الفاسدة[١].

فأعرض هؤلاء عمّا سار عليه فقهاء الإسلام الكبار من الاعتدال في استثمار القواعد الأصولية، والبعد عن تجريد الكلام في أصول مقدّرة؛ بعضها وجد وبعضها لا يوجد. ويشير ابن تيمية (٧٢٨هـ) إلىٰ أنّ أصحاب المنهج المعتدل من الأئمة هم أحقّ الناس بمعرفة القواعد الأصوليّة واستثمارها؛ فيقول في هذا: " فالأصوليّون يذكرون في مسائل أصول الفقه مذاهب المجتهدين كمالك؛ والشّافعيّ؛ والأوزاعيّ؛ وأبي حنيفة؛ وأحمد بن حنبل؛ وداود، ومذهب أتباعهم. بل هؤلاء ونحوهم هم أحقّ النّاس بمعرفة أصول الفقه؛ إذ كانوا يعرفونها بأعيانها، ويستعملون الأصول في الاستدلال علىٰ الأحكام؛ بخلاف الذين يجرّدون الكلام في أصول مقدّرة بعضها وجد، وبعضها لا يوجد من غير معرفة أعيانها. فإنّ هؤلاء لو كان ما يقولونه حقّا فهو قليل المنفعة، أو عديمها؛ إذ كان تكلّمًا في أدلة مقدّرة في الأذهان، لا تحقّق لها في الأعيان، كمن يتكّلم في الفقه فيما يقدّره من أفعال العباد، وهو لا يعرف حكم الأفعال المحقّقة منه"[٢].

ويجعل ابن تيميّة (٧٢٨هـ) السبب في ذلك هو بناء التّقعيد الأصوليّ علىٰ

(١) انظر: أحمد بن عبدالحليم بن تيميّة، "الاستقامة". تحقيق د.محمد رشاد سالم، (ط١، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠٣هـ)، ١: ٤٨- ٥٠.

(٢) ابن تيميّة، "مجموع الفتاوىٰ"، ٢٠ :٤٠٢.

الأصول غير الشرعيّة، ممّا ترتّب عليه البعد عن مراد الشارع ومقصوده، لا لكراهته من هؤلاء المتكلّمين، وإنما لعدم العلم به[١].

ثمّ يعدّد بعض مظاهر البعد عن مقاصد أصول الفقه، بإدخال صناعة المنطق في هذا العلم وغيره من العلوم الصحيحة؛ ممّا طوّل العبارة، وأبعد الإشارة، وجعل القريب من العلم بعيدا، واليسير منه عسيرا، ولم يفد إلا كثرة الكلام والتّشقيق؛ مع قلة العلم والتّحقيق[٢].

(٢) اعتبار مقصد الشارع غائب عن نظر الفقهاء حتى يرد ما يعرّفهم به.

أشار الشاطبي (٧٩٠هـ) إلىٰ هذا السّبب، وذلك في نقله قول أصحاب منهج التّضييق، وهو أنهم يعتقدون أنّ: "مقصد الشارع غائب عنّا حتّىٰ يأتينا ما يعرّفنا به، وليس ذلك إلا بالتّصريح الكلاميّ مجرّدا عن تتّبع المعاني التي يقتضيها الاستقراء، ولا تقتضيها الألفاظ بوضعها اللّغويّ"[٣]. وهذا السّبب من أكثر الأسباب التي حملت مدرسة الظاهريّة علىٰ تضييق معاني النصوص وذلك بإنكارهم للقياس، ومقاصد الشريعة ونحوها كما سيأتي ذكر ذلك كمظهر من مظاهر منهج التضييق لوظائف القاعدة الأصوليّة.

(٣) القول بأن النصوص تستوعب جميع الحوادث بالأسماء اللغوية.

ينصّ علىٰ ذلك أئمة الظاهريّة صراحة. يقول ابن حزم (٤٦٥هـ): "وقد علمنا ضرورة أنّ الألفاظ إنّما وضعت ليعبّر بها عما تقتضيه في اللغة، وليعبّر بكلّ لفظة عن المعنىٰ الذي عُلّقت عليه، فمن أحالها فقد قصد إبطال الحقائق جملة، وهذا غاية

(١) انظر: ابن تيميّة، "مجموع الفتاوىٰ"، ٥: ٤٨٤.
(٢) انظر: ابن تيميّة، "مجموع الفتاوىٰ"، ٩ :٢٤.
(٣) الشاطبي، "الموافقات"، ٣: ١٣٢.

الإفساد"[١]. فالوقوف عند ظواهر النصوص، وعدم الأخذ بمعانيها، يعطّل وظائف كثيرة للقاعدة الأصوليّة كوظيفة الاستنباط مثلا، وذلك من خلال ترك الأخذ بقواعد مؤثرة كقاعدة المفهوم مثلا. وهذا السبب حكاه ابن تيمية (٧٢٨هـ) عن الظاهريّة أيضا، حيث أشار إلىٰ أنّهم يرون: " أن النّصوص تستوعب جميع الحوادث بالأسماء اللغوية؛ الّتي لا تحتاج إلىٰ استنباط واستخراج أكثر من جمع النصوص، حتّىٰ تنفىٰ دلالة فحوىٰ الخطاب وتثبته في معنىٰ الأصل"[٢].

(٤) التفريق بين المتماثلين، والجمع بين المختلفين.

من أسباب تضييق وظائف القواعد الأصولية = عدم إعطاء حكم النّظير حكم نظيره، وحكم الشيء حكم مثله، وهذا خلل منهجيّ ظاهر لمصادمته للفطرة التي تنكر التّفريق بين المتماثلين، والجمع بين المختلفين[٣].

يقول الغزالي (٥٠٥هـ): "لأنّ المفرّق بين المتماثلات كالجامع بين المختلفات، فمن أثبت الحكم للخلافين يتعجب منه، ويطلب منه الجامع، ومن فرّق بين المثلين يتعجّب منه لماذا فرّق بينهما"[٤].

وهو معنىٰ طرقه ابن تيّمية (٧٢٨هـ) كثيرا، حيث يرىٰ أنّ الكتاب هو النّصّ، والميزان هو العدل، والقياس الصحيح من باب العدل، الذي حقيقته تكمن في التسوية بين المتماثلين والتفريق بين المختلفين، وبهذا تكون دلالة القياس الصحيح موافقة لدلالة النّص، فكلّ قياس خالف دلالة النّصّ فهو قياس فاسد،

(١) علي بن أحمد ابن حزم، "الإحكام في أصول الأحكام". تحقيق أحمد محمد شاكر، (بيروت: دار الآفاق الجديدة)، ١: ٥٨.

(٢) ابن تيميّة، "الاستقامة، ١: ٧.

(٣) انظر: ابن القيّم، "إعلام الموقعين"، ٢: ٣٣٠.

(٤) الغزالي، "المستصفىٰ"، ٢: ٢٨٣.

ولا يوجد نصّ يخالف قياسا صحيحا، كما لا يوجد معقول صريح يخالف المنقول الصحيح. ثمّ يخلص ابن تيمية (٧٢٨هـ) إلىٰ نتيجة مفادها أنّ من كان متبحّرا في الأدلّة الشرعيّة أمكنه أن يستدلّ علىٰ غالب الأحكام بالمنّصوص، وبالأقيسة[١].

مظاهر التضييق في وظائف القاعدة الأصولية.

من أهمّ هذه المظاهر:

(١) ردّ القياس الصحيح.

ولا سيّما المنصوص علىٰ علّته؛ التي يجري النّص عليها مجرىٰ التّنصيص علىٰ التّعميم باللّفظ[٢].

قال ابن حزم (٤٦٥هـ): "وذهب أصحاب الظّاهر إلىٰ إبطال القول بالقياس في الدّين جملة"[٣].

(٢) حصر الدلالة في مجرد ظاهر اللفظ.

فترتّب علىٰ ذلك تعطيل دلالة إيماء النّص، وتنبيهه، وإشارته، وعرفه عند المخاطبين[٤]. ولهذا أنكر ابن حزم (٤٦٥هـ) دلالة المفهوم في نصوص الكتاب والسنّة؛ فخالف ما اتفق عليه عامة العلماء[٥].

(٣) عدم اعتبار الحكم والمصالح.

أشار الشّاطبيّ (٧٩٠هـ) إلىٰ أنّ هذا هو رأي الظّاهريّة الذين يحصرون مظانّ

(١) انظر: ابن تيميّة، "مجموع الفتاوىٰ"، ١٩: ٢٨٩.
(٢) انظر: ابن القيّم، "إعلام الموقعين"، ٣: ٩٩.
(٣) ابن حزم، "الإحكام"، ٧: ٥٥.
(٤) انظر: ابن القيّم، "إعلام الموقعين"، ٣: ٩٩.
(٥) انظر: الآمدي، "الإحكام"، ٣: ٧١.

العلم بمقاصد الشّارع؛ في الظّواهر والنّصوص[١].

ويقرّر أنّ: "الظاهريّة جرّدوا مقتضيات الألفاظ، فنظروا في الشّريعة بها، واطّرحوا خصوصيّات المعاني القياسيّة"[٢].

(٤) إخراج بعض أفراد العام بلا موجب.

ومن صور ذلك ما جاء من العموم في قوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ﴾ [المائدة:٩٠]، فلفظ الخمر عامّ في كل مسكر، لكنّ إخراج بعض الأشربة المسكرة عن شمول اسم الخمر لها؛ تقصير بهذا العموم وهضم له، ومثله إخراج بعض أنواع الميسر عن شمول اسمه لها؛ أيضا تقصير به، وهضم لمعناه[٣].

(٥) الوقف في صيغ الألفاظ.

ظاهرة الوقف في صيغ الألفاظ كالأمر، والعموم، من الظواهر الشاهدة علىٰ تضييق وظائف القاعدة الأصولية، بل الهدر لها، والتعطيل لاستثمارها[٤].

يقول ابن تيميّة (٧٢٨هـ): " وطائفة مع هذا قد أبطلوا أصول الفقه، ومنعوا دلالتها حتىٰ سمّوا واقفة. والكلام نوعان أمر وخبر، فمنعوا دلالة صيغ الأمر عليه، ومنعوا دلالة صيغ الخبر العام عليه"[٥].

(١) انظر: الشاطبي، "الموافقات"، ٣: ١٣٣- ١٣٤.
(٢) انظر: الشاطبي، "الموافقات"، ٥: ٢٣٠.
(٣) انظر: ابن القيّم، "إعلام الموقعين"، ٢: ٣٨٧.
(٤) لمزيد من الاطلاع علىٰ آراء الوقفية وأثرها في أصول الفقه، ينظر: فراس الشايب، "مذهب الواقفية في أصول الفقه"، ٨١- ٨٦.
(٥) الاستقامة (١/ ٤٩- ٥٠).

فمثلا: إذا جاءت صيغ الأمر في نصوص الكتاب أو السنة؛ فإنها لا تفيد شيئا عندهم، إلا مجرّد التّرجيح لجانب الطلب، أما الإلزام، وإيجاب الفعل ونحو ذلك، فلم يؤخذ من ذات الصيغة، بل من قرائن خارجة عنها[١]. ومثل ذلك ما جاء في موقفهم من قاعدة اقتضاء النّهي للفساد، فإنّهم لا يجعلون مجرّد النّهي مقتضيا للفساد؛ بخلاف منهج السلف من الصّحابة والتّابعين[٢].

❁ الثاني: منهج التوسيع لوظائف القاعدة الأصولية.

لم أر تعريفا لهذا المنهج، ولهذا يمكن تعريفه بأنّه **المنهج الذي يقوم على الخلط بين القواعد الأصولية وغيرها، أو المبالغة في التخريج عليها، أو تحميلها ما لا يدخل تحتها بلا موجب صحيح.**

يأتي هذا المنهج كنتيجة لمنهج التّضييق لوظائف القاعدة الأصوليّة، وهو ما أشار إليه ابن القيم (٧٥١هـ) من أنّ نفاة القياس لما سدّوا على أنفسهم باب التمثيل والتّعليل واعتبار الحكم والمصالح؛ احتاجوا إلى توسعة الظاهر والاستصحاب، فحمّلوهما فوق الحاجة ووسّعوهما أكثر ممّا يسعانه[٣]. وقد ألمح الجويني (٤٧٨هـ) إلى منهج التوسع في وظائف القاعدة الأصولية عند كلامه على طرق الترجيح، قائلا: " وَاعْلَم أَن طرق التَّرْجِيح لَا تَنْحَصِر. فَإِنَّهَا تلويحات " تجول " فِيهَا الاجتهادات، ويتوسع فِيهَا من توسع فِي فن الْفِقْه"[٤]. وهذا التّوسع على ما فيه من مآخذ منهجيّة وعلميّة فهو محكوم بأصول الشريعة في الجملة، وهو لا ينطبق على التفلّت الحداثيّ في الدعوة إلى توسيع مجال الاجتهاد وتفجير

(١) انظر: عبدالرحمن الأمير، "حصول المأمول"، ١٤٥.
(٢) انظر: المصدر السابق.
(٣) انظر: ابن القيّم، "إعلام الموقعين"، ٣: ٩٨.
(٤) التلخيص في أصول الفقه (٣/ ٣٣٠)

دلالات الألفاظ إلىٰ حدّ السيلان، حتىٰ شمل هذا التوسيع هدر القطعيات، والمحكمات[١]. كلّ ذلك للانعتاق من سلطة النّص الشرعيّ. وهو ما قصده أحد نظّار الحداثة العربية بقوله: " لقد وجّه الشافعيّ العقل العربيّ أفقيّا إلىٰ ربط الجزء بالجزء، والفرع بالأصل (القياس)، وعموديّا إلىٰ ربط اللفظ الواحد بأنواع من المعاني، والمعنىٰ الواحد بأنواع من الألفاظ داخل الدراسات الفقهية... حتّىٰ غدا النّصّ هو السّلطة المرجعيّة الأساسيّة للعقل العربيّ وفاعليّاته..."[٢]. فالحداثيّون ينتقدون منهج الاعتدال والتوسط في التداول الأصوليّ لوظائف القاعدة الأصوليّة، والذي كان يمثّله الشافعي (٢٠٤هـ) خير مثال. ولذا يكثرون من مهاجمة كتاب (الرسالة)، ويرونه قيدًا علىٰ التفكير الصحيح!!.

ولمنهج التّوسع في وظائف القواعد الأصوليّة أسباب **ومظاهر تتلخّص في النّقاط التالية:**

أسباب التوسع في وظائف القاعدة الأصولية.

من جملة الأسباب التي حملت هذا المنهج على التّوسع:

(١) الأخذ بالأوصاف الوهمية، التي لم تشهد لها نصوص الكتاب والسنة بالاعتبار، ولم يعهد من الشارع تعليق الأحكام عليها.

أشار الشاطبي (٧٩٠هـ) إلىٰ خطأ الأخذ بالأوصاف التي لم يشهد لها الشارع بالاعتبار، وانتّقد الذين يرون أنّ: "مقصود الشارع الالتفات إلىٰ معاني الألفاظ،

(١) انظر: محمد عابد الجابري، "الدين والدولة وتطبيق الشريعة". (ط١، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦م)، ١٥٧.

(٢) محمد عابد الجابري، "تكوين العقل العربي". (ط١٠، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩م)، ١٠٥.

بحيث لا تعتبر الظواهر والنّصوص إلا بها على الإطلاق"[١]. وهذا توسيع لوظائف القاعدة الأصولية، لأنّ الله - سبحانه - شرع الأحكام لعلل ومصالح، وربطها بأوصاف مؤثّرة فيها مقتضية لها طردا وعكسا[٢]. بلا إفراط ولا تفريط.

(٢) التساهل في الأخذ بالرأي المخالف للنصّوص.

من الأسباب الحاملة على التّوسع في وظائف القاعدة الأصوليّة التساهل في الأخذ بالآراء المصادمة للنّصوص. ولذا نبّه الجويني (٤٧٨هـ) على: "أنه إذا قصد الشارع تعميم حكم ولاح ذلك وظهر في صيغة كلامه لم يسغ مدافعة مقتضى العموم بقياس مظنون... فإنّا لو فعلنا ذلك كنّا مقدّمين ظنّ صاحب الرأي؛ على ما ظهر فيه قصد الشارع وهذا محال"[٣].

(٣) القول بقلّة النصوص، وندرتها، أمام تناهي الوقائع وكثرتها.

القول بأن النّصوص محصورة ومحدودة من جهة ألفاظها، وإن اشتملت على كليّات وأصول؛ فهذا لا إشكالية فيه من حيث الجملة، وإنّما الخطورة تكمن في حمل هذه المقولة على معاني النّصوص، ممّا يدفع إلى التّوسع في وظائف القواعد الأصوليّة من غير دلالات الألفاظ، كالتّوسع في الأخذ بقاعدة الاستصحاب، وقاعدة القياس، والمصالح المرسلة، وغيرها.

قال الآمدي: "أكثر الأحكام الشرعيّة لم يثبت بالخطاب شفاها؛ لقلّة النّصوص وندرتها وكثرة الوقائع"[٤].

(١) الشاطبي، "الموافقات"، ٣: ١٣٣.
(٢) انظر: ابن القيّم، "إعلام الموقعين"، ١: ١٥٣.
(٣) الجويني، "البرهان"، ٢: ٣٣.
(٤) الآمدي، "الإحكام" ٢: ٢٧٦.

والناس في هذه المسألة طرفان ووسط، وقد لخّص الزركشي (٧٩٤هـ) ذلك بقوله: "وزعم ابن حزم أن النّصوص محيطة بجميع الحوادث...ومقابله قول إمام الحرمين: إنّ أكثر الحوادث لا نصّ فيها بحال... وتوسّط بعضهم وقال بالتفصيل بين أعمال الخلق الواقعة، وبين المسائل المُولّدة لأعمالهم المقدّرة؛ فالأولىٰ عامّتها نصوص، وأمّا المولّدات فيكثر فيها ما لا نصّ فيه"[١]. وما ساقه الزركشي (٧٩٤هـ)، فهو مستفاد من كلام ابن تيمية (٧٢٨هـ) علىٰ هذه المسألة[٢]. وهو صاحب التفصيل المشار إليه.

(٤) القول بكثرة القواعد العامة والأصول الكلية، وقلة النصوص الجزئية.

هذه المقولة ليست علىٰ إطلاقها، وإنما لا بدّ فيها من التفصيل. إذ لا ريب أنّ الأحكام الشرعيّة تتفاوت من حيث النّصوص التّفصيليّة الوارد فيها كثرة وقلّة، ولكنّها من حيث القواعد العامّة، والأصول الكلية فهي متساوية في الجملة.

قال ابن القيّم (٧٥١هـ): "وإذا كان أرباب المذاهب يضبطون مذاهبهم، ويحصرونها بجوامع تحيط بما يحلّ ويحرم عندهم مع قصور بيانهم؛ فالله ورسوله المبعوث بجوامع الكلم أقدر علىٰ ذلك"[٣].

ومحلّ الإشكال ليس في هذا التباين من حيث النّصوص الجزئيّة الواردة في الأحكام كثرة وقلّة، إذ النّاظر في نصوص الكتاب والسنة يلحظ ذلك؛ إنّما في ترتيب النّتائج غير الصحيحة علىٰ هذه المقولة.

كما يزعم أحد نظّار الحداثة العربية، بقوله"نصوص الكتاب والسنة لا تشرع

(١) الزركشي، "البحر المحيط في أصول الفقه"، ٥: ١٣- ١٤.
(٢) انظر: ابن تيميّة، "الاستقامة"، ٦- ٩.
(٣) ابن القيّم، "إعلام الموقعين"، ٣ :٩١-٩٢.

لشؤون الحكم والسياسة، ولا تتعرّض للعلاقة بين الدّين والدولة؛ بنفس الدقّة والوضوح اللّذين تناولت بهما قضايا أخرىٰ؛ كقضايا الميراث والزّواج مثلا..."[١].

وهذا التذّرع الحداثي بمقولة كثرة الكليّات وقلّة الجزئيّات في شؤون السياسة والحكم وغيرها، إنّما أريد به الوصول إلىٰ نتيجة خطيرة هي: "أنّ النّصوص في ذاتها لا تملك أيّ سلطة"[٢]. وبذلك ينتهي الأمر إلىٰ سلب النّصوص الشرعيّة وظيفتها المركزية، من الهيمنة علىٰ مصالح العباد الضّروريّة، والحاجيّة، والتّحسينيّة؛ بدعوىٰ التّحرر من السّلطة المطلقة والمرجعيّة الشاملة للفكر الذي يضفي علىٰ النصوص دلالات ومعاني خارج الزّمان والمكان والظّروف والملابسات[٣].

مظاهر التوسع في وظائف القاعدة الأصولية.

لعلّ من أهمّ هذه المظاهر:

(١) توسعة الظاهر.

ومن صور ذلك تحميل اللّفظ فوق ما يحتمله؛ كما حُمّل لفظ قوله تعالىٰ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡ ﴾ [النساء:٢٩]، وقوله في آية البقرة: ﴿ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً حَاضِرَةٗ تُدِيرُونَهَا بَيۡنَكُمۡ ﴾ [البقرة:٢٨٢]، مسألة العينة[٤]، الّتي هي ربا بحيلة، وجعلها من

(١) الجابري، "الدين والدولة وتطبيق الشريعة"، ٩.

(٢) نصر حامد أبو زيد، "الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية". (ط١، المغرب، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧م)، ٢٥.

(٣) انظر: المصدر السابق ٢٦.

(٤) العينة فسرها الفقهاء بأن يبيع الرجل متاعه إلىٰ أجل ثم يشتريه في المجلس بثمن حال ليسلم به من الربا. انظر: الجرجاني، "التعريفات"، ٤٨؛ محمد روّاس قلعجي - حامد صادق قنيبي، "معجم لغة الفقهاء". (ط٢، دار النفائس، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م)، ١١٤.

التّجارة، وكما حُمّل قوله تعالىٰ: ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥ﴾ [البقرة:٢٣٠]، مسألة التّحليل[١]، وجعل التيس المستعار الملعون علىٰ لسان رسول الله ﷺ داخلا في اسم الزّوج، وهذا في التّجاوز يقابل الأول في التّقصير[٢].

(٢) توسعة الاستصحاب.

أشار ابن القيّم(٧٥١هـ) إلىٰ منهج التّوسع عند الظاهريّة؛ وذلك من خلال تحميلهم الاستصحاب فوق ما يستحقّه، وجزمهم بموجبه؛ لعدم علمهم بالناقل، وليس عدم العلم علما بالعدم[٣].

وهو ما قرّره ابن حزم (٤٦٥هـ) حيث نصّ علىٰ أن كلّ أمر ثبت إمّا بنصّ، أو إجماع = فيه تحريم أو تحليل أو إيجاب، ثمّ جاء نصّ مجمل ينقله عن حاله؛ فإنّما ينتقل منه إلىٰ ما نقل النصّ؛ فإذا اختلف ولم يأت نصّ ببرهان علىٰ أحد الوجوه التي اختلف عليه، وكانت كلّها دعاوىٰ ثبت علىٰ ما قد صحّ الإجماع، أو النّصّ عليه، وتستصحب تلك الحال ولا ينتقل عنها[٤]. ومن ذلك استصحاب بطلان جميع العقود والعهود والشروط، إلّا ما أوجبه منها قرآن أو سنة عن رسول الله ﷺ ثابتة[٥]. وهذا التّوسع في وظيفة هذه القاعدة الأصولية؛ ترتّب عليه إفساد لكثير من معاملات الناس وعقودهم وشروطهم، بلا برهان من الله بناء علىٰ هذا الأصل[٦].

(١) التحليل هو أن يحلل الزوجُ الثاني المطلقة ثلاثاً للزوج الأول بالنكاح الصحيح. انظر: قلعجي-قنيبي، "معجم لغة الفقهاء"، ٤١٣.

(٢) انظر: ابن القيّم، "إعلام الموقعين"، ٢: ٣٨٨.

(٣) انظر: ابن القيّم، "إعلام الموقعين"، ٣ :٩٨.

(٤) انظر: ابن حزم، "الإحكام"، ٣: ١٥٥.

(٥) انظر: المصدر السابق، ٥: ٢.

(٦) انظر: إعلام الموقعين، لابن القيم ٢/ ١٠٧.

(٣) المبالغة في التخريج على القاعدة.

من صور التّوسع في وظائف القاعدة الأصوليّة؛ المبالغة في التخريج عليها. ومن أمثلة ذلك قاعدة (النّهي يقتضي الفساد)[١]، حيث أشار العلّامة العلائي (٧٦٠هـ) إلىٰ مبالغة بعض العلماء في التّخريج علىٰ هذه القاعدة، وذكر فروعا لا يستقيم تخريجها عليها[٢]. ومن صور التّوسع الغالية في عصرنا ما يحصل في تخريج الأحكام الشرعيّة علىٰ القواعد الكلية ومقاصدها، دون التفات إلىٰ النّصوص الجزئية[٣].

(٤) الخلط بين القاعدة الأصولية وغيرها من القواعد الشرعية.

أشار الشّاطبيّ (٧٩٠هـ) إلىٰ أنّه ليس كلّ قاعدة ترتّب عليها فرع هي قاعدة أصوليّة. وقرّر في ذلك أصلا عامّا بقوله: "كلّ مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهيّة، أو آداب شرعيّة، أو لا تكون عونا في ذلك؛ فوضعها في أصول الفقه عاريّة"[٤]. ثم أوضح خطر الخلط بين القاعدة الأصولية، وغيرها من قواعد الشريعة: " ذلك أنّ هذا العلم لم يختصّ بإضافته إلىٰ الفقه إلا لكونه مفيدا

---

(١) انظر: البصري، "المعتمد في أصول الفقه"، ١: ١٧٠؛ ومحمد بن الحسين الفراء، "العدة في أصول الفقه". تحقيق د.أحمد بن علي المباركي، (ط٢، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م)، ٢: ٤٣٢؛ وإبراهيم بن علي الشيرازي، "التبصرة في أصول الفقه". تحقيق د.محمد حسن هيتو، (ط١، دمشق: دار الفكر، ١٤٠٣هـ)، ١٠٠؛ والحسين بن علي الشوشاوي، "رفع النقاب عن تنقيح الشهاب". تحقيق د.أحمد بن محمد السراج، د.عبدالرحمن بن عبدالله الجبرين، (ط١، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م)، ٣: ٣٥.

(٢) انظر: خليل بن كيكلدي العلائي، "تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد". تحقيق د.إبراهيم بن محمد السلفيتي، (الكويت: دار الكتب الثقافية)، ١٩٥- ١٩٦.

(٣) انظر: الجيزاني، "منتخب القواعد الفقهية"، ٧٢.

(٤) الشاطبي، "الموافقات"، ١: ٣٧.

له، ومحقّقا للاجتهاد فيه، فإذا لم يفد ذلك؛ فليس بأصل له، ولا يلزم علىٰ هذا أن يكون كلّ ما انبنىٰ عليه فرع فقهي من جملة أصول الفقه، وإلا أدّىٰ ذلك إلىٰ أن يكون سائر العلوم من أصول الفقه؛ كعلم النحو، واللّغة، والاشتقاق، والتّصريف، والمعاني، والبيان، والعدد، والمساحة، والحديث، وغير ذلك من العلوم التي يتوقّف عليها تحقيق الفقه، وينبني عليها من مسائله، وليس كذلك؛ فليس كلّ ما يفتقر إليه الفقه يعد من أصوله، وإنما اللّازم أن كلّ أصل يضاف إلىٰ الفقه لا ينبني عليه فقه؛ فليس بأصل له"[١].

ولعلّ من صور هذا الخلط في عصرنا ما يحصل من تداخل بين وظيفة الاستنباط ووظيفة التّدبر. فلطائف التّفسير لا يمكن حصرها لأنّها محكومة بقواعد تفسيّرية هي أوسع نطاقا من القواعد الأصوليّة. ولهذا لا يصلح محاكمة لطائف المفسرين إلىٰ قواعد الأصوليّين، إلا إذا كانت أحكاما، فهذه لا بدّ أن تخضع للقواعد الأصوليّة. ومن المهمّ في هذا الباب تحرير العلاقة بين علمي أصول الفقه، وأصول التفسير، والّتي من أبرز معاقدها أن كلّ قاعدة أصوليّة هي قاعدة تفسيريّة وليس العكس.

(١) المصدر السابق، والطوفي، "شرح مختصر الروضة"، ٣: ٣٩- ٤٠.

٤
مـوارد التّداول الأصوليّ لوظائف القاعدة الأصوليـة

موارد التّداول الأصوليّ لوظائف القاعدة الأصوليّة تتركّز في ثلاثة موارد كبرىٰ بعضها ينبي علىٰ بعض:

١. مورد التّفسير والبيان.

٢. مورد الاستنباط والتّخريج والبناء.

٣. مورد التّنزيل والتّحقيق.

فالتّناول الأصوليّ للقواعد الأصوليّة غالبا ما يجري في مقام التّفسير والبيان للنّصوص، أو في مقام الاستنباط والبناء للأحكام علىٰ هذه النّصوص، أو في تنزيل هذه الأحكام علىٰ الأشخاص والوقائع والنّوازل. وهي موارد بعضها ينبني علىٰ بعض.

۞ الأول: مـورد التفسير والبيان.

توظيف القاعدة الأصوليّة بقصد التّفسير والبيان لمراد الشارع؛ يعدّ من أهمّ موارد التّداول الأصوليّ علىٰ الإطلاق. إذ تمثّل هذه الوظيفة المركزيّة أشرف وظائف القاعدة الأصوليّة؛ إذ بها يعرف مراد الشارع من كلامه، وهو الغاية من علم أصول الفقه كما تقدّم. ويمكن اعتبارها أمّ الوظائف كلّها، إذ عنها تتفرّع.

وإن كانت وظيفة الاستنباط أشهر، وأسبق للذّهن عند ذكر علم أصول الفقه عموما، والقواعد الأصوليّة خصوصا، كما تقدم ذكر ذلك في الكلام علىٰ مصادر

التّداول الأصوليّ. ومع هذا فوظيفة الاستنباط هي من وجه تعدّ تفسيرا في مآلها وحقيقتها، إذ المجتهد يقدّم باستنباطه تفسيرا ملائما للنّازلة يتوافق مع مراد الشّارع ومقصوده. ولذا عدّ الشّافعيّ (٢٠٤هـ) القياس بيانًا[١]، ولا يخفىٰ أن وظيفة القياس فرع عن الاستنباط، وعلىٰ هذا فقس سائر وظائف القاعدة الأصوليّة. ولعلّ هذا ما حمل الدّكتور محمد أديب الصّالح (١٤٣٨هـ) علىٰ تسمية كتابه (تفسير النّصوص)؛ إذ أطلق وظيفة التّفسير علىٰ غالب وظائف القواعد الأصوليّة المتعلقة بدلالات الألفاظ[٢].

أولا: أهمية الوظيفة التفسيرية للقاعدة الأصولية.

من أوجه أهميّة هذه الوظيفة:

(١) البيان أعظم وظائف القرآن.

قال الشّافعي (٢٠٤هـ): "وكتاب الله البيانُ الذي يُشْفىٰ به من العَمىٰ، وفيه الدّلالة علىٰ موضع رسول الله من كتاب الله ودينه، واتباعِه له وقيامه بتَبْيينِه عن الله"[٣]. وقال أيضًا: "فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدّليلُ علىٰ سبيل الهدىٰ فيها"[٤]. ثم ساق جملة الآيات كقوله تعالىٰ: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل:٤٤]، وقال: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل:٨٩].

(١) انظر: الشافعي، "الرسالة"، ٢١- ٥٢؛ والزركشي، "البحر المحيط في أصول الفقه"، ٣: ٤٨١.
(٢) انظر: الصالح، "تفسير النصوص"، ١: ٥٩ -٦١.
(٣) الشافعي، "الرسالة"، ١١٣.
(٤) المصدر السابق ٢٠).

(٢) البيان أعظم مقاماته ﷺ.

النّبيّ ﷺ هو المبيّن عن الله ﷻ مراده منّا[١]، فكان مبيّنا بقوله وفعله وإقراره[٢]. وإذا تأملت موارد السنة وجدتّها بيانا للكتاب، وهذا هو الأمر العام فيها[٣].

(٣) منزلة قاعدة البيان في أصول الفقه.

بدأ الشافعي (٢٠٤هـ) بها كتاب الرّسالة، وتكلّم على حقيقتها، ومراتبها[٤]، وجعل البيان بمراتبه الخمسة وظيفة لكل القواعد الأصوليّة اللّغوية، وغير اللّغوية؛ كقاعدة القياس مثلا. لأنّ حقيقة القياس بيان وتفسير المراد بالنّص[٥].

وهذا يشهد بعظم قدرها، وجلالة منزلتها. فالشّارع خاطبنا بالنّص والعموم والظاهر ودليل الخطاب وفحواه، وجميع ذلك بيان، وإن اختلفت مراتبها فيه[٦]. قال الغزالي (٥٠٥هـ): "اعلم أنّ كلّ مفيد من كلام الشّارع وفعله وسكوته واستبشاره، حيث يكون دليلا وتنبيهه بفحوى الكلام على علّة الحكم كلّ ذلك بيان؛ لأنّ جميع ذلك دليل"[٧]. ويرى الغزالي (٥٠٥هـ) أنّما ذكره الأصوليّون من حدّ البيان بقولهم (إخراج الشيء من حيّز الإشكال إلى حيّز التّجلي)، إنّما هو ضرب من البيان وهو بيان المجمل فقط[٨].

(١) انظر: ابن حزم، "الإحكام"، ١: ٩٧.
(٢) انظر:الشاطبي، "الموافقات"، ٤: ٧٣.
(٣) انظر:المصدر السابق ٣: ٢٣٠.
(٤) انظر: الشافعي، "الرسالة "، ٢١- ٥٢.
(٥) انظر: الزركشي، "البحر المحيط في أصول الفقه"، ٣: ٤٨١.
(٦) أبو يعلى "العدة في أصول الفقه"، ١: ١٠٤؛ وابن السمعاني، "قواطع الأدلة في الأصول"، ١ :٢٥٨.
(٧) الغزالي، "المستصفى"، ٢/ ٣٩.
(٨) انظر: المصدر السابق.

وانتّقد الجوينيّ (٤٧٨هـ) تعلّق بعض الأصوليّين بالإجمال؛ قائلا: "فَذهب شرذمة من الْفُقَهَاء إِلَىٰ الحاق هَذَا الْقَبِيل بالمجملات؛ الَّتِي لَا تستقلّ بأنفسها فِي إثارة الْمعَانِي، وتلقّوا هَذَا الْإِجْمَال من إِضَافَة النَّفْي إِلَىٰ الْأَعْيَان مَعَ تَحْقِيق ثُبُوتهَا. والمصير إِلَىٰ الْإِجْمَال علىٰ هَذَا الْمنْهَج سجيّة الْجُهَّال بحقائق الْجِدَال"[١].

وقد أستكثر الغزالي (٥٠٥هـ) علىٰ الأصوليّين إفراد قاعدة البيان بكتاب مستقلّ[٢]. فردّ عليه الزركشيّ (٧٩٤هـ) بقوله: " وأمره ليس بالسّهل، فإنّه من جملة أساليب الخطاب، بل هو من أهمّها، ولهذا صدّر به الشّافعيّ كتاب (الرّسالة)"[٣].

(٤) الفرقان بين أنواع الكلام ومراتب دلالاته = يقوم على معرفة القواعد الأصولية. وهذا لا يتمّ إلا من خلال وظيفة التفسير والبيان.

إذ يتوقّف تمييز دلالات الألفاظ كالأمر من النّهي، والعامّ من الخاصّ، والمطلق من المقيّد علىٰ ذلك. كما أنّك لا يمكن أن تجمع بين نصّين، أو ترجّح بينهما، أو تستنبط منهما، دون أن تفسّر الكلام تفسيرا أصوليّا. فقبل أن تقدّم نصّا علىٰ نصّ؛ لابدّ أن يتبيّن لك ما هو النّصّ العامّ، وما هو النّصّ الخاصّ، وما هو المنطوق، وما هو المفهوم. وهكذا في باقي وظائف القاعدة الأصوليّة.

(٥) شهادة الواقع المعاصر.

يشهد واقعنا المعاصر أنّ الحداثيّين العرب ومن سار في ركابهم، إنما سوّغوا حربهم الشّعواء علىٰ علم الأصول؛ بدعوىٰ أنّ هذا العلم يقدّم تفسيرا صحيحا للوحي من خلال قواعده وضوابطه. ولا يمكن أن يَروجُ التّأويل الحداثيّ لنصوص

(١) الجويني، "التلخيص في أصول الفقه". تحقيق عبدالله جولم النبالي، وبشير أحمد العمري، (بيروت: دار البشائر الإسلامية)، ١: ٢٠٣.

(٢) انظر: الغزالي، "المستصفىٰ"، ٢/ ٣٨.

(٣) الزركشي، "البحر المحيط في أصول الفقه"، ٣: ٤٧٧.

الوحي، إلّا بالمناداة بهدم المنظومة الأصوليّة، وبناء آليّات ووسائل جديدة علىٰ أنقاضها؛ تكون بديلة في التّفسير والبيان[١].

ثانيا: مستند الوظيفة التفسيرية للقاعدة الأصولية.

القواعد الأصوليّة التي تستثمر في التّفسير والبيان كثيرة، وقد تقدّمت الإشارة لها كقواعد التّعميم والتخصيص، والإطلاق والتقييد، والجمع والترجيح والنسخ وغيرها. وهي وظائف متفرّعة عن وظيفة التفسير والبيان كما أسلفنا. ومن باب ضرب المثال والإيضاح، فسنذكر قاعدة واحدة؛ وهي قاعدة (العبرة بعموم اللّفظ لا بخصوص السّبب)[٢].

جاءت النّصوص دالّة علىٰ أنّ التّفسير والبيان من أوجه استثمار القاعدة الأصوليّة.

(١) عن عبد الله بن مَعقِل، قال: جلست إلىٰ كَعب بن عُجرة ﵁ فسألته عن الفدية، فقال: نزلت فيّ خاصّة، وهي لكم عامّة، حملت إلىٰ رسول الله ﷺ والقمل يتناثر علىٰ وجهي، فقال:«مَا كُنْتُ أُرَىٰ الوَجَعَ بَلَغَ بِكَ مَا أَرَىٰ - أَوْ مَا كُنْتُ أُرَىٰ الجَهْدَ بَلَغَ بِكَ مَا أَرَىٰ - تَجِدُ شَاةً؟» فَقُلْتُ: لاَ، فَقَالَ: «فَصُمْ ثَلاَثَةَ أَيَّامٍ، أَوْ أَطْعِمْ سِتَّةَ مَسَاكِينَ، لِكُلِّ مِسْكِينٍ نِصْفَ صَاعٍ»[٣]. بوّب البخاري علىٰ هذا الحديث بقوله:

(١) للاستزادة انظر: أيوب سعيد زين العطيف، "موقف المدرسة الحداثيّة المعاصرة من أصول الفقه". (رسالة دكتوراة – لم تطبع – في كلية الشريعة بالجامعة الإسلامية، قسم أصول الفقه، نوقشت في العام الجامعي ١٤٣٧هـ – ١٤٣٨هـ).

(٢) انظر: الجويني، "التلخيص في أصول الفقه"، ٢ :١٥٤؛ والرازي، "المحصول"، ٣: ١٢٥؛ والقرافي، "العقد المنظوم في الخصوص والعموم". تحقيق د.أحمد الختم عبدالله، (ط١، مصر: دار الكتبي، ١٤٢٠هـ – ١٩٩٩م)، ٢: ٣٦١؛ والشاطبي، "الموافقات" ٤: ٣٩.

(٣) محمد بن إسماعيل البخاري، "صحيح البخاري". تحقيق محمد زهير بن ناصر، (ط١، دار طوق =

"بَابُ قَوْلِهِ ﴿ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ ﴾ [البقرة:١٩٦]"[(١)].

(٢) عن ابن مسعود، أنّ رجلا أصاب من امرأة قبلة، فأتىٰ النبي ﷺ فأخبره، فأنزل الله ﷻ: ﴿ وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَيِ ٱلنَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ ٱلَّيۡلِۚ إِنَّ ٱلۡحَسَنَٰتِ يُذۡهِبۡنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِۚ ذَٰلِكَ ذِكۡرَىٰ لِلذَّٰكِرِينَ ﴾ [هود:١١٤]، قَالَ: فَقَالَ الرَّجُلُ: أَلِيَ هَذِهِ؟ يَا رَسُولَ اللهِ قَالَ: «لِمَنْ عَمِلَ بِهَا مِنْ أُمَّتِي»[(٢)].

فهذه الأدلّة تقرر حجيّة قاعدة (العبرة بعموم اللّفظ لا بخصوص السّبب)، كما تقرّر أنّ من وظيفة القاعدة الأصوليّة؛ التفسير والبيان، وهي في هذا السياق وظيفة التعميم. حيث دلّ الحديثان علىٰ اعتناء الصحابة ﭫ بسبب النّزول؛ لما يترّتب عليه من معرفة الحكم وتفسير القرآن[(٣)]. وهذه القاعدة التّفسيريّة تفيد في تعميم الأحكام الّتي نزلت علىٰ أسباب، وهي أنّها تعمّ سائر المكلّفين الّذين ينطبق عليهم مناطها، فيندرج فيها من الصور الحادثة ما لا يحصىٰ.

❁ الثاني: مورد الاستنباط والتخريج والبناء.

الاستنباط من أشهر موارد التّداول الأصوليّ لوظائف القاعدة الأصوليّة؛ ذلك أنّ هذه الوظيفة القاعديّة هي من أعظم وظائف القواعد الأصوليّة، وتأتي في الرتبة بعد الوظيفة التفسيريّة. وإن كانت شهرتها، تفوق وظيفة التّفسير، فلا تذكر إلا ويذكر أصول الفقه، والعكس صحيح كمت تقدّمت الإشارة لذلك.

= النجاة، ١٤٢٢هـ)، ٣: ١٠؛ ومسلم بن الحجاج القشيري، "صحيح مسلم". تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، ٢: ٨٦١.

(١) البخاري، "صحيح البخاري"، (٤٥١٧)، ٦: ٢٧؛ و مسلم "صحيح مسلم"، (١٢٠١)، ٢: ٨٦٠.

(٢) البخاري، "صحيح البخاري"، (٤٦٨٧)، ٦: ٧٥؛ ومسلم، "صحيح مسلم"، (٢٧٦٣)، ٤: ٢١١٥.

(٣) انظر: أحمد بن علي بن حجر، "فتح الباري شرح صحيح البخاري". تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، (بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩هـ)، ٤: ١٧.

وهناك تداخل بين وظائف الاستنباط، والبناء والتّخريج، ولهذا رأيت إيرادها في مساق واحد. ولكن يحسن بيان وجه الفرق بينها. ولعلّ أجود من التمس الفرق بينها – فيما أعلم – هو ابن القيم (٧٥١هـ). ويمكن إجمال ما ذكره في نقطتين[١]:

الأولى: أنّ الاستنباط إنّما هو استنباط المعاني والعلل، ونسبة بعضها إلىٰ بعض، فيعتبر ما يصح منها بصحّة مثله ومشبهه ونظيره، ويلغىٰ ما لا يصحّ.

الثانية: معلوم أنّ هذا الفهم قدر زائد علىٰ معرفة موضوع اللّفظ، أوعمومه، أو خصوصه، فإنّ هذا قدر مشترك بين سائر من يعرف لغة العرب، وإنّما هذا فهم لوازم المعنىٰ ونظائره، ومراد المتكلّم بكلامه، ومعرفة حدود كلامه، بحيث لا يدخل فيها غير المراد، ولا يخرج منها شيء من المراد.

فإلحاق الفرد باللّفظ العامّ، أو إخراجه باللّفظ الخاصّ، أو حمل المطلق علىٰ المقيّد، أو ردّ المجمل إلىٰ المبيّن؛ لا يعدّ استنباطا؛ إنما هو تفسير وبيان، أو بناء وتخريج. لذا نجد الزّركشيّ (٧٩٤هـ) يفسّر بناء العام علىٰ الخاصّ بأنّ المراد به: تخصيصه وتفسيره له[٢]. وبذلك تفارق وظيفة الاستنباط؛ وظيفة البناء والتّخريج، فكلّ استنباط بناء وتخريج، وليس العكس.

ويذهب الدكتور يعقوب الباحسين إلىٰ نتيجة مغايرة لما ذهب إليه ابن القيّم (٧٥١هـ)، حيث يرىٰ أنّ استعمالات الفقهاء والأصوليين، لمصطلح التّخريج تدور في أكثر من نطاق، وأنهم لم يستعملوه بمعنىٰ واحد، وإن كان بين هذه المعاني تقارب وتلاحم، ويذكر أنّ من تلك الاستعمالات: إطلاق التّخريج علىٰ رد الخلافات الفقهيّة إلىٰ القواعد الأصوليّة، وقد يكون التخريج بمعنىٰ الاستنباط

(١) انظر: ابن القيّم، "إعلام الموقعين"، ٢: ٣٩٧.

(٢) انظر: الزركشي، "البحر المحيط"، ٤: ٥٣٩.

المقيّد، أي بيان رأي الإمام في المسائل الجزئيّة التي لم يرد عنه فيها نصّ، عن طريق إلحاقها بما يشبهها من المسائل المرويّة عنه، أو بإدخالها تحت قاعدة من قواعده[١].

ثم يخلص الباحسين إلى أنّ الأصوليّين يطلقون التّخريج على أمرين[٢]:

- **الأول:** على استنباط الأحكام من القواعد، أو إخراج أحكام جزئيّات القاعدة من القوّة إلى الفعل.
- **الثاني:** على استنباط الأحكام من فروع الأئمة المنسوبة إليهم، سواء كانت من أقوالهم أو أفعالهم أو تقريراتهم.

والذي يظهر لي أن ثمّة تسامح عند الأصوليين في إطلاق وظيفة الاستنباط على البناء أو على التخريج، والعكس. وهذا يظهر لمن يتتّبع تداولهم لوظائف القاعدة الأصوليّة[٣].

أولا: أهمية الوظيفة الاستنباطية للقاعدة الأصولية.

من أوجه أهميّة هذه الوظيفة:

(١) وصف القرآن لأهل الاستنباط بالعلم.

أشار القرآن لوظيفة الاستنباط في سياق المدح؛ عند حديثه عن وظيفة العلماء، ولزوم الرجوع إليهم، وسؤالهم عند طروء الحوادث. قال تعالى: ﴿ وَإِذَا جَآءَهُمۡ

(١) انظر: يعقوب بن عبدالوهاب الباحسين، "التخريج عند الفقهاء والأصوليين". (مكتبة الرشد، ١٤١٤هـ)، ١٢.

(٢) انظر: المصدر السابق، ١٨٥- ١٨٦.

(٣) انظر: الجويني، "البرهان في أصول الفقه"، ٢ :١٦٢؛ وابن السمعاني، "قواطع الأدلة"، ١: ٨٥؛ والآمدي، "الإحكام"، ٤: ٧٢؛ وابن تيمية، "مجموع الفتاوى"، ٣١ :١٠٨.

أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُوا۟ بِهِۦ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ ﴾ [النساء:٨٣]. وضعّف الآمديّ رأي من حمل الاستنباط على القياس؛ لأنه إنما يجب حمل الاستنباط في الآية على القياس أن لو تعذّر حمله على غيره، وليس كذلك إذ أمكن أن يراد به استخراج الحكم من دليله، وهو أعمّ من القياس، ولهذا يصحّ أن يقال لمستخرج الحكم من دلالة النّص إنه مستنبط[(١)]. وهو ظاهر كلام أكثر الأصوليين[(٢)].

(٢) ثناء الله تعالى على أهل الاستنباط بالفهم.

قال سبحانه عن نبيه سليمان عليه السلام: ﴿ وَدَاوُۥدَ وَسُلَيْمَٰنَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِى ٱلْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ ٱلْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَٰهِدِينَ ﴿٧٨﴾ فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ ﴾ [الأنبياء:٧٨-٧٩]. فخصّ الله تعالى سليمان بالتفهيم على طريق المدح، لاستنباطه الحكم، واجتهاده في معرفته[(٣)].

(٣) اجتهاده ﷺ في استنباط الأحكام.

أشار إلى ذلك قوله ﷻ ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ ﴾ [النساء:١٠٥]. ولم يفرّق الله تعالى بين ما أراه بالنّص، أو بالاجتهاد[(٤)].

(١) انظر: الآمدي، "الإحكام"، ٤: ٢٦.

(٢) انظر: السمرقندي، "ميزان الأصول في نتائج العقول"، ٥٣٨؛ وابن القيّم، "إعلام الموقعين"، ٢: ٣٩٧، والزركشي، "البحر المحيط"، ١: ٣٠، الشوكاني، "إرشاد الفحول"، ٢: ٩٨.

(٣) انظر: ابن عقيل، "الواضح في أصول الفقه"، ٢: ٣٧٢، والسمرقندي، "ميزان الأصول"، ٧٥٥؛ والطوفي، "شرح مختصر الروضة"، ٣: ٥٩٨؛ والشاطبي، "الموافقات"، ٤: ١٦٥.

(٤) انظر: البغدادي، "الفقيه والمتفقه"، ١: ٢٦٦؛ والبصري، "المعتمد"، ٢ :٢١٠؛ والشيرازي، "التبصرة في أصول الفقه"، ٥٢١؛ والآمدي، "الإحكام"، ٤: ١٦٥؛ وابن عقيل، "الواضح في أصول الفقه"، ٥: ٣٩٧. وهذه المسألة محل خلاف بين الأصوليين. لمعرفة الأقوال والأدلة في المسألة يرجع للمصادر السابقة.

(٤) وظيفة الاستنباط من معالم صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان.

الاستنباط بواسطة القواعد الأصولية وظيفة مفتوحة بشرطها عبر الزمان والمكان؛ ولم تغلق في شريعة الإسلام. ولا يخفىٰ أن إثبات فتح باب هذه الوظيفة؛ فرع عن إثبات فتح باب الاجتهاد.

ومما يشهد لخلود هذه الوظيفة المركزيّة ما جاء في حديث أبي جحيفة ﷺ قال: قلت لعلي ﷺ هل عندكم شيء من الوحي إلا ما في كتاب الله؟ قال: «لاَ وَالَّذِي فَلَقَ الحَبَّةَ، وَبَرَأَ النَّسَمَةَ، مَا أَعْلَمُـهُ إِلَّا فَهْمًا يُعْطِيهِ اللهُ رَجُـلًا فِي القُـرْآنِ..."[(١)]. فالاستثناء الثاني منقطع ومعناه؛ لكن إن أعطىٰ الله رجلا فهما في كتابه؛ فهو يقدر علىٰ الاستنباط؛ فتحصل عنده الزيادة بذلك الاعتبار[(٢)].

(٥) رجوع كثير من مسائل أصول الفقه إلى وظيفة الاستنباط.

تقدم النقل عن ابن عاشور (١٣٩٣هـ) في أنّ معظم مسائل أصول الفقه تدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع بواسطة قواعدَ تمكِّن العارف بها من انتزاع الفروع منها، أو من انتزاع أوصاف تُؤذن بها تلك الألفاظُ[(٣)].

ثانيا: مستند الوظيفة الاستنباطية للقاعدة الأصولية.

القواعد الأصوليّة التي تستثمر في الاستنباط والتخريج والبناء كثيرة، وسبقت الإشارة إلىٰ بعضها، ومن باب ضرب المثال والإيضاح، فسنذكر قاعدة واحدة؛ وهي قاعدة (القياس حجة شرعيّة).

(١) البخاري، "صحيح البخاري"، (٣٠٤٧)، ٤: ٦٩.
(٢) انظر: ابن حجر، "فتح الباري"، ١: ٢٠٤.
(٣) انظر: ابن عاشور، "مقاصد الشريعة الإسلامية"، ٣: ٨.

جاءت النصوص مقرّرة لحجيّة هذه القاعدة، ووظيفتها في الاستنباط، وشاهدة على عظم منزلتها:

(١) عن ابن عباس ﷺ أن امرأة من جهينة، جاءت إلى النبي ﷺ فقالت: إن أمّي نذرت أن تحجّ فلم تحجّ حتّى ماتت، أفأحجّ عنها؟ قال:«نَعَمْ حُجِّي عَنْهَا، أَرَأَيْتِ لَوْ كَانَ عَلَى أُمِّكِ دَيْنٌ أَكُنْتِ قَاضِيَةً؟ اقْضُوا اللهَ فَاللهُ أَحَقُّ بِالوَفَاءِ»[(١)]. فوجه الاستدلال في كلام الرسول ﷺ أنّه جاء تنبيها على الأصل الذي هو دين الآدميّ على الميّت، وعلى الفرع الذي هو الحج الواجب عليه، وهو نظير لدين الآدمي، وعلى العلّة التي هي قضاء الدّين عن الميّت[(٢)].

(٢) عن أبي هريرة، أن رجلا أتى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله، ولد لي غلام أسود، فقال:«هَلْ لَكَ مِنْ إِبِلٍ؟» قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: «مَا أَلْوَانُهَا؟» قَالَ: حُمْرٌ، قَالَ: «هَلْ فِيهَا مِنْ أَوْرَقَ؟» قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: «فَأَنَّى ذَلِكَ؟» قَالَ: لَعَلَّهُ نَزَعَهُ عِرْقٌ، قَالَ: «فَلَعَلَّ ابْنَكَ هَذَا نَزَعَهُ»[(٣)]. ووجه الاستدلال أنه ﷺ ردّه إلى أمر كان قد تقرّر عنده، من نظير ما سأل عنه، ونبّهه على أن يحكم له بحكمه[(٤)].

فهذه الأدلّة كما تقرّر قاعدة حجيّة القياس، فهي تقرّر وظيفة الاستنباط للقاعدة الأصوليّة.

(١) البخاري، "صحيح البخاري"، (١٨٥٢)، ٣: ١٨.

(٢) انظر: محمود بن عبدالرحمن الأصفهاني، "بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب". تحقيق محمد مظهر بقا، (ط١، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م)، ٣: ٩٦؛ ومحمد بن أحمد الفتوحي، "شرح الكوكب المنير". تحقيق محمد الزحيلي، ونزيه حماد، (ط٢، الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م)، ٤: ١٣٥.

(٣) البخاري، "صحيح البخاري"، (٥٣٠٥)، ٧: ٥٣؛ ومسلم، "صحيح مسلم"، (١٥٠٠)، ٢: ١١٣٧.

(٤) انظر: أحمد بن علي الجصاص، "الفصول في الأصول". (ط٢، وزارة الأوقاف الكويتية، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م)، ٤: ٤٩؛ والزركشي، "البحر المحيط في أصول الفقه"، ٥: ٢٤.

الثالث: مورد التنزيل والتحقيق.

تنزيل الأحكام الشرعيّة على الواقع يتمّ من خلال توظيف القواعد الأصوليّة؛ التي تضبط عملية التّنزيل الأصولي لتلك الأحكام. وهذا المورد من أخطر موارد التّداول عند الأصوليّين، ذلك أنّه يمثّل المرحلة الأخيرة من توظيف القواعد الأصوليّة، فهو نتاج لوظيفة التفسير والبيان، ووظيفة الاستنباط والتخريج والبناء. إذ لا يكفي في تنزيل الحكم على الواقعة والفصل فيها؛ وجود الحكم وأثره، بل لابدّ من فهمه وتفسيره[١]. فالمجتهد لا يتمكّن من القضاء أو من الفتوى إلا بعد العلم بالواقعة وحكمها الكلي، فهو يعلم بما يقع ثم يحكم بما يجب، ولا يتمكّن من تطبيق أحدهما على الآخر إلا بعد الفهم والتّفسير[٢].

أولا: أهمية الوظيفة التنزيليّة للقاعدة الأصولية.

تظهر ثمرة توظيف القواعد الأصوليّة في مورد التّنزيل والتّحقيق في أنّها تعين المجتهد على المطابقة الصّحيحة بين الأحكام الشرعية، والواقع الإنسانيّ. وذلك بتحديد نطاق تطبيق الحكم الكلّي على الوقائع[٣].

نصّ ابن القيم (٧٥١هـ) على أنّه: "لا يتمكّن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحقّ إلا بنوعين من الفهم:

أحدهما: فهم الواقع والفقه فيه، واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات، حتى يحيط به علما.

---

(١) انظر: عبدالله بن محمد الخنين، "تنزيل الأحكام على الوقائع القضائية والفتوية". (ط١، جامعة الإمام بن محمد الإسلامية: مركز التميز البحثي في فقه القضايا المعاصرة، ١٤٣٩هـ - ٢٠١٨م)، ٥١.

(٢) انظر: المصدر السابق.

(٣) انظر: المصدر السابق ص ٨٨.

والنّوع الثاني: فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو علىٰ لسان رسوله ﷺ في هذا الواقع، ثم يطّبق أحدهما علىٰ الآخر؛ فمن بذل جهده واستفرغ وسعه في ذلك لم يعدم أجرين أو أجرا؛ فالعالم من يتوصّل بمعرفة الواقع والتفقّه فيه إلىٰ معرفة حكم الله ورسوله"[(١)].

وأشار ابن تيميّة (٧٢٨هـ) إلىٰ مدىٰ أهميّة وظيفة التّنزيل، وأنها محطّ أنظار المجتهدين، وذلك في قوله: "حكّام المسلمين يحكمون في الأمور المُعيّنة، لا يحكمون في الأمور الكلّيّة"[(٢)].

وهذا ما قرّره الشاطبي (٧٩٠هـ) في معنىٰ جامع؛ يقول فيه: "الشرائع إنما جاءت لتحكم علىٰ الفاعلين من جهة ما هم فاعلون"[(٣)]. ثم فصّل ذلك، حيث اعتبر أنّ كل دليل شرعيّ؛ فمبنيّ علىٰ مقدمتين:إحداهما: راجعة إلىٰ تحقيق مناط الحكم، والأخرىٰ: راجعة إلىٰ نفس الحكم الشرعيّ. فالأولىٰ نظريّة، والثانية نقليّة، وبيان ذلك ظاهر في كل مطلب شرعيّ[(٤)]. ثم يصوّر الشاطبي (٧٩٠هـ) ذلك فيما إذا شرع المكلّف في تناول خمر مثلا؛ قيل له: أهذا خمر أم لا؟. فلا بد من النظر في كونه خمرا أوغير خمر، وهو معنىٰ تحقيق المناط، فإذا وجد فيه أمارة الخمر أوحقيقتها بنظر معتبر؛ قال: نعم، هذا خمر، فيقال له: كلّ خمر حرام الاستعمال. فيجتنبه، وكذلك إذا أراد أن يتوضّأ بماء؛ فلا بدّ من النّظر إليه: هل هو مطلق أم لا؟. وذلك برؤية اللون، وبذوق الطعم وشمّ الرّائحة، فإذا تبيّن أنّه علىٰ أصل خلقته؛

(١) ابن القيّم، "إعلام الموقعين"، ٢: ١٦٥.

(٢) ابن تيميّة، "منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية". تحقيق محمد رشاد سالم، (ط١، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠٦هـ – ١٩٨٦م)، ٥: ١٣٢.

(٣) الشاطبي، "الموافقات"، ٣: ٢٣٢.

(٤) انظر: المصدر السابق ٣ :٢٣١– ٢٣٢.

فقد تحقّق مناطه عنده، وأنه مطلق، وهي المقدّمة النظريّة، ثم يضيف إلى هذه المقدّمة ثانية نقلية، وهي أنّ كلّ ماء مطلق؛ فالوضوء به جائز. وكذلك إذا نظر: هل هو مخاطب بالوضوء أم لا؟. فينظر: هل هو محدث أم لا؟. فإن تحقّق الحدث؛ فقد حقّق مناط الحكم، فيرد عليه أنه مطلوب بالوضوء، وإن تحقق فقده؛ فكذلك؛ فيرد عليه أنه غير مطلوب الوضوء، وهي المقدمة النقلية. فالحاصل أنّ الشارع حكم على أفعال المكلفين مطلقة ومقيدة، وذلك مقتضى إحدى المقدّمتين وهي النقليّة، ولا ينزل الحكم بها إلى على ما تحقّق أنّه مناط ذلك الحكم على الإطلاق أو على التّقييد، وهو مقتضى المقدّمة النظريّة، والمسألة ظاهرة في الشرعيات[١].

ثانيا: مستند الوظيفة التنزيليّة للقاعدة الأصوليّة:

يتداول الأصوليّون جملة من القواعد الأصوليّة في هذا المورد، ومن أمثلتها: قواعد الحكم الشرعي، وما يتبعه من عوارض الأهليّة، وقواعد المصالح والمفاسد، وقواعد اعتبار المآلات، وقواعد المقاصد الشرعية بما فيها مقاصد المكلّفين، وقواعد الضرورات والحاجات، ونحوها. فهذه القواعد مع حاجة المجتهد إليها في مورد التّفسير والبيان للنّصوص، ومورد الاستنباط وبناء الأحكام، فإنّ الحاجة إليها في مورد التنزيل والتحقيق أشدّ.

وممّا يقرّر مستند هذه الوظيفة الأصوليّة ما جاء في الشّريعة – على سبيل المثال والإيضاح – من اعتبار قاعدة النّظر في المآلات. وهي من أعظم القواعد الأصولية المقاصديّة المؤثّرة في مورد التّنزيل والتّحقيق. إذ إن توظيفها عند تنزيل الأحكام الشرعيّة على الوقائع، من مقاصد الشارع. وقد جاءت النّصوص الشرعيّة شاهدة على لذلك.

(١) انظر: الشاطبي، "الموافقات"، ٣: ٢٣٢– ٢٣٣.

جاء في الصحيحين من حديث جابر ﷺ أنّ النبي ﷺ ترك قتل رأس المنافقين، وقال:«دَعْهُ، لاَ يَتَحَدَّثُ النَّاسُ أَنَّ مُحَمَّدًا يَقْتُلُ أَصْحَابَهُ»(١). وما جاء في حديث عائشة أن رسول الله ﷺ قال لها:«أَلَمْ تَرَيْ أَنَّ قَوْمَكِ لَمَّا بَنَوْا الكَعْبَةَ اقْتَصَرُوا عَنْ قَوَاعِدِ إِبْرَاهِيمَ؟»، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ، أَلاَ تَرُدُّهَا عَلَىٰ قَوَاعِدِ إِبْرَاهِيمَ؟ قَالَ: «لَوْلاَ حِدْثَانُ قَوْمِكِ بِالكُفْرِ لَفَعَلْتُ»(٢).

فالنّبي ﷺ كفّ عن قتل المنافقين، وعن إقامة الكعبة علىٰ قواعد إبراهيم -مع كون ذلك مصلحة- لئلّا يؤول ذلك إلىٰ تنفير النّاس عنه، ومفسدة التّنفير أكبر من مفسدة ترك قتل المنافقين، ومفسدة ترك هدم الكعبة، ومصلحة التأّليف أعظم من مصلحة القتل، ومصلحة بناء الكعبة علىٰ قواعد إبراهيم(٣). ذلك أنّ تنزيل الأحكام الكلّيّة علىٰ الأعيان والوقائع مشخّصة؛ يتطلّب من المجتهد أو المفتي نظرا خاصّا يراعي فيه خصوصيّة الواقعة بأحوالها، وظروفها، وملابساتها، ومقاصد الشارع وحكمتها من وراء ذلك تحوطه، وتوجّهه، فتعين المجتهدين علىٰ معرفة قبول المحلّ للحكم الكلّي، أو عدم قبوله لذلك(٤).

(١) البخاري، "صحيح البخاري"، (٤٩٠٥)، ٦: ١٥٤؛ ومسلم، "صحيح مسلم"، (٢٥٨٤)، ٤: ١٩٩٨.
(٢) البخاري، "صحيح البخاري"، (١٥٨٣)، ٢: ١٤٦، ومسلم، "صحيح مسلم"، (١٣٣٣)، ٢:٩٦٩.
(٣) انظر: ابن القيّم، "إعلام الموقعين"، ٥: ٧؛ والشاطبي، "الموافقات"، ٣: ٧٦، ٤: ٤٢٨.
(٤) انظر: الخنين، "تنزيل الأحكام"، ٩٤.

الخـاتمــة

وتشتمل على أهمّ نتائج البحث والتوصيات والمقترحات.

أهـمّ النتائج:

(١) من أهمّ المصطلحات الأصوليّة التي تكشف عن طبيعة التّداول الأصوليّ لوظائف القاعدة الأصوليّة: مصطلحيّ: (أصول الفقه)، و(الاجتهاد)؛ فـ(أصول الفقه) هو المفتاح الأوّل لفهم كلّ المصطلحات المشتقّة منه، أو المتفرعة عنه، وفي مقدّمة ذلك وظائف القاعدة الأصوليّة، حيث جاءت التّعريفات الموضوعيّة، أو الوظيفيّة مشيرة لذلك. وأما (الاجتهاد) فيعتبر هذا المصطلح هو أشهر وأقدم المصطلحات في التّداول الاصطلاحي الأصولي.

(٢) من أهمّ المصادر التي تكشف عن طبيعة التّداول الأصوليّ لوظائف القاعدة الأصوليّة: فنّ تخريج الفروع علىٰ الأصول، وفنّ أسباب الخلاف بين الفقهاء لأنّ هذه المصادر وضعت في سبيل الكشف عن أثر إعمال وتوظيف الأصوليّون للقواعد الأصوليّة.

(٣) أخذ التّداول الأصوليّ لوظائف القاعدة الأصوليّة عدّة مناهج، من أهمّها، منهجان:

أولا: منهج التّضييق لوظائف القاعدة الأصوليّة. وهو المنهج الذي يقوم علىٰ إنكار بعض القواعد الأصوليّة، أو التّوقف فيها، أو قصر دلالتها علىٰ بعض ما يندرج تحتها دون بعض، بلا موجب صحيح.

ثانيا: منهج التّوسيع لوظائف القاعدة الأصوليّة. وهو المنهج الذي يقوم على الخلط بين القواعد الأصوليّة وغيرها، أو المبالغة في التّخريج عليها، أو تحميلها ما لا يدخل تحتها بلا موجب صحيح.

(٤) أهمّ موارد التّداول الأصوليّ لوظائف القاعدة الأصوليّة:

١. مورد التّفسير والبيان.

٢. مورد الاستنباط والتّخريج والبناء.

٣. مورد التّنزيل والتّحقيق.

أهـمّ التوصيات والمقترحات:

(١) وظائف القاعدة الأصوليّة بحاجة إلى دراسات وبحوث تكشف عن آفاقها، وتسبر أغوارها، وتذلّل أكنافها للمتفقّهين، والمجتهدين.

(٢) زاحم التّداول الأصوليّ تداولات أخرى مؤثرة في حقيقة القاعدة الأصوليّة، وتوظيفها، كالتّداول الكلاميّ، والمنطقيّ، وهي موضع بحث ودراسة.

(٣) بحث العوامل المؤثّرة في مناهج الأصوليّين عند تناول القاعدة الأصوليّة مهمٌّ جدًّا، حيث يتجاذب القاعدة الأصوليّة منهجان: منهج التّضييق، ومنهج التّوسيع.

(٤) تحرير الفرق بين قواعد علم أصول الفقه، وقواعد علم أصول التّفسير، وعدم الخلط بين وظائف العلمين، مسألة لا تزال بحاجة إلى تحرير وتحقيق.

فهـرس المصـــادر والمراجع

(١) إبراهيم بن علي الشيرازي، "التبصرة في أصول الفقه". تحقيق د.محمد حسن هيتو، (ط١، دمشق: دار الفكر، ١٤٠٣هـ).

(٢) إبراهيم بن موسىٰ الشاطبي، "الموافقات". تحقيق مشهور آل سلمان، (ط١، دار ابن عفان، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م).

(٣) ابن تيميّة، "منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية". تحقيق محمد رشاد سالم، (ط١، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م).

(٤) أحمد بن إدريس القرافي، "الإحكام في تمييز الفتاوىٰ عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام". تحقيق عبدالفتاح أبو غدة، (ط٢، بيروت: دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥).

(٥) أحمد بن إدريس القرافي، ":شرح تنقيح الفصول". تحقيق طه عبدالرؤوف سعد، (ط١، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م)، ٣٧٦.

(٦) أحمد بن سعيد الكوراني، "الدرر اللوامع في شرح جمع الجوامع". تحقيق سعيد بن غالب كامل المجيدي، (المدينة المنورة: رسالة دكتوارة بالجامعة الإسلامية، ١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨م)، ٢: ١٢٨.

(٧) أحمد بن إدريس القرافي، "الفروق=أنوارالبروق في أنواء الفروق". تحقيق عمر حسن القيام، (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م).

(٨) أحمد بن عبدالحليم بن تيميّة، "الاستقامة". تحقيق د.محمد رشاد سالم، (ط١، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠٣هـ).

(٩) أحمد بن عبدالحليم بن تيمية، "مجموع الفتاوى". تحقيق عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م).

(١٠) أحمد بن عبدالرحيم الدهلوي، "الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف". تحقيق عبدالفتاح أبو غدة، (ط٢، بيروت: دار النفائس، ١٤٠٤هـ).

(١١) أحمد بن علي البغدادي، "الفقيه والمتفقه". تحقيق أبو عبدالرحمن عادل بن يوسف الغرازي، (ط٢، السعودية: ابن الجوزي، ١٤٢١هـ).

(١٢) أحمد بن علي الجصاص، "الفصول في الأصول". (ط٢، وزارة الأوقاف الكويتية، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م).

(١٣) أحمد بن علي بن حجر، "فتح الباري شرح صحيح البخاري". تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، (بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩هـ).

(١٤) أيمن عبدالحميد البدارين، "نظرية التقعيد الأصولي". (ط١، بيروت: دار ابن حزم، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م).

(١٥) الجويني، "التلخيص في أصول الفقه". تحقيق عبدالله جولم النبالي، وبشير أحمد العمري، (بيروت: دار البشائر الإسلامية).

(١٦) الحسين بن علي الشوشاوي، "رفع النقاب عن تنقيح الشهاب". تحقيق د.أحمد بن محمد السراج، د.عبدالرحمن بن عبدالله الجبرين، (ط١، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م).

(١٧) حمد بن حمدي الصاعدي، "الفرق بين القاعدة الأصولية والفقهية". (ط١، الجزائر: دار الميراث النبوي، ١٤٣٩هـ - ٢٠١٨م).

(١٨) الخليل بن أحمد الفراهيدي، "العين". تحقيق د.مهدي المخزومي، د.إبراهيم السمرائي، ٣: ٣٧٠ ؛ الأزهري، "تهذيب اللغة".

(١٩) خليل بن كيكلدي العلائي، "تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد". تحقيق

د.إبراهيم بن محمد السلفيتي، (الكويت: دار الكتب الثقافية).

(٢٠) سليمان بن عبدالقوي الطوفي، "شرح مختصر الروضة". تحقيق د.عبدالله بن عبد المحسن التركي، (ط٢، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م).

(٢١) عبدالرحمن بن عبدالله الأمير، "حصول المأمول من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية في علم الأصول". (ط١، بيروت: دار ابن حزم، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م).

(٢٢) عبدالرحمن بن محمد بن خلدون، "تاريخ ابن خلدون". تحقيق خليل شحادة، (ط٢، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م).

(٢٣) عبدالرحيم بن الحسن الإسنوي، "التمهيد في تخريج الفروع علىٰ الأصول". تحقيق د.محمد حسن هيتو، (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٠).

(٢٤) عبدالرحيم بن الحسن الإسنوي، "التهميد في تخريج الفروع علىٰ الأصول". تحقيق د.محمد حسن هيتو، (ط١، دار الرائد العربي، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م).

(٢٥) عبدالكريم النملة، "المهذب في علم أصول الفقه المقارن". (ط١، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م).

(٢٦) عبدالله بن عمر البيضاوي، "منهاج الوصول إلىٰ علم الأصول". تحقيق د.شعبان محمد إسماعيل، (ط١، بيروت: دار ابن حزم، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م).

(٢٧) عبدالله بن محمد الخنين، "تنزيل الأحكام علىٰ الوقائع القضائية والفتوية". (ط١، جامعة الإمام بن محمد الإسلامية: مركز التميز البحثي في فقه القضايا المعاصرة، ١٤٣٩هـ - ٢٠١٨م).

(٢٨) عبدالملك بن عبد الله الجويني، "الورقات". تحقيق د.عبداللطيف العبد.

(٢٩) عثمان بن عمر المعروف بـ (ابن الحاجب)، "مختصر منتهىٰ السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل". تحقيق د.نذير حمادو، (ط١، بيروت: دار ابن حزم، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م).

(٣٠) علي ابن عقيل، "الواضح في أصول الفقه". تحقيق د.عبدالله التركي، (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م).

(٣١) علي بن أبي علي بن محمد الآمدي، "الإحكام في أصول الأحكام". تحقيق عبدالرزاق عفيفي، (ط١، الرياض: دار الصميعي، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م).

(٣٢) علي بن أحمد ابن حزم، "الإحكام في أصول الأحكام". تحقيق أحمد محمد شاكر، (بيروت: دار الآفاق الجديدة).

(٣٣) علي بن سليمان المرداوي، "التحبير شرح التحرير في أصول الفقه". تحقيق د.عبدالرحمن الجبرين، د.عوض القرني، د. أحمد السراح، (ط١، الرياض: الرشد، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م).

(٣٤) علي بن سليمان المرداوي، "تحرير المنقول وتهذيب علم الأصول". تحقيق عبدالله هشام، ود. هاشم العربي، (ط١، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م).

(٣٥) علي بن عبدالكافي السبكي، "الإبهاج في شرح المنهاج". تحقيق الدكتور أحمد جمال الزمزمي - الدكتور نور الدين عبد الجبار صغيري، (ط١، جامعة أم القرىٰ بمكة المكرمة: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م).

(٣٦) علي بن محمد، الجرجاني، "التعريفات". تحقيق جماعة من العلماء، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م).

(٣٧) علي محمد أحمد بابكر، "دراسات في أصول الفقه". مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة ٥٠- ٥١، (رمضان ١٤٠١هـ - ١٩٨١م).

(٣٨) عياض السلمي، "أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله". (ط١، الرياض: دار التدمرية، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م).

(٣٩) فراس الشايب "مذهب الواقفية في أصول الفقه". المجلة الأردنيّة في الدراسات الإسلاميّة، المجلد التاسع، العدد (٣/ أ)، ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م.

(٤٠) فريد الأنصاري، "المصطلح الأصولي عند الشاطبي". (ط١، القاهرة: دار السلام، ٢٠١٠م).

(٤١) القرافي، "العقد المنظوم في الخصوص والعموم". تحقيق د.أحمد الختم عبدالله، (ط١، مصر: دار الكتبي، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م).

(٤٢) محمد أديب الصالح، "تفسير النصوص في الفقه الإسلامي". (ط٤، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م).

(٤٣) محمد الزحيلي، "الوجيز في أصول الفقه الإسلامي". (ط٢، دمشق: دار الخير للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م).

(٤٤) محمد الطاهر بن عاشور، "مقاصد الشريعة الإسلامية". تحقيق محمد الطاهر الميساوي، (ط٢، الأردن: دار النفائس، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م).

(٤٥) محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، "إعلام الموقعين عن رب العالمين". تحقيق مشهور بن حسن آل سلمان، (ط١، السعودية: دار ابن الجوزي، ١٤٢٣هـ).

(٤٦) محمد بن أحمد الأزهري، "تهذيب اللغة". تحقيق محمد عوض مرعب، (ط١، بيروت: دار إحياء التراث، ٢٠٠١م).

(٤٧) محمد بن أحمد السمرقندي، "ميزان الأصول في نتائج العقول". تحقيق د.محمد زكي عبدالبر، (ط١، قطر: مطابع الدوحة الحديثة، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م).

(٤٨) محمد بن أحمد الفتوحي، "شرح الكوكب المنير". تحقيق محمد الزحيلي، ونزيه حماد، (ط٢، الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م).

(٤٩) محمد بن إدريس الشافعي، "الرسالة". تحقيق أحمد محمد شاكر، (ط١، بيروت: المكتبة العلمية).

(٥٠) محمد بن إسماعيل البخاري، "صحيح البخاري". تحقيق محمد زهير بن ناصر، (ط١، دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ).

(٥١) محمد بن الحسين الفراء، "العدة في أصول الفقه". تحقيق د.أحمد بن علي

المباركي، (ط٢، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م).

(٥٢) محمد بن حسين الجيزاني، "منتخب القواعد الفقهية". (ط١، مكة المكرمة: دار طيبة الخضراء، ١٤٣٧هـ - ٢٠١٦م).

(٥٣) محمد بن بهادر الزركشي، "البحر المحيط في أصول الفقه". تحقيق د.عبدالستار أبوغدة، (ط٢، الكويت: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية،١٤١٣ه- ١٩٩٢م).

(٥٤) محمد بن علي البصري، "المعتمد في أصول الفقه". تحقيق خليل الميس، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ).

(٥٥) محمد بن علي الشوكاني، "إرشاد الفحول إلىٰ تحقيق الحق من علم الأصول"، تحقيق أحمد عزو عناية، (ط١، دار الكتاب العربي، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م).

(٥٦) محمد بن عمر الرازي، "المحصول". تحقيق د.طه بن جابر العلواني، (ط٣، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م).

(٥٧) محمد بن محمد الغزالي، "المستصفىٰ من علم الأصول". تحقيق د.محمد سليمان الأشقر، (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٧هـ ١٩٩٧م).

(٥٨) محمد بن مفلح، "أصول الفقه". تحقيق د. فهد بن محمد السدحان، (ط١، الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م).

(٥٩) محمد بن مكرم ابن منظور، "لسان العرب". (ط٣، بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ).

(٦٠) محمد روّاس قلعجي - حامد صادق قنيبي، "معجم لغة الفقهاء". (ط٢، دار النفائس، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م).

(٦١) محمد عابد الجابري، "الدين والدولة وتطبيق الشريعة". (ط١، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦م).

(٦٢) محمد عابد الجابري، "تكوين العقل العربي". (ط١٠، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩م).

(٦٣) محمود بن أحمد الزنجاني، "تخريج الفروع على الأصول". تحقيق د.محمد أديب الصالح، (ط١، الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م).

(٦٤) محمود بن عبدالرحمن الأصفهاني، "بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب". تحقيق محمد مظهر بقا، (ط١، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م).

(٦٥) مسلم بن الحجاج القشيري، "صحيح مسلم". تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي).

(٦٦) مصطفى سعيد الخن، "أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء". (ط٢، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م).

(٦٧) منصور بن محمد السمعاني، "قواطع الأدلة في الأصول". تحقيق محمد حسن الشافعي، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ - ١٩٩٩م).

(٦٨) مصطفى خرشيش، "مقال (الوظائف العامة لأصول الفقه)". موقع شبكة الألوكة: https://www.alukah.net/sharia/0/110797//

(٦٩) نصر حامد أبو زيد، "الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية". (ط١، المغرب، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧م).

(٧٠) ومحفوظ بن أحمد الكلوذاني، "التمهيد في أصول الفقه". تحقيق مفيد محمد أبو عمشة، محمد بن علي بن إبراهيم، (ط١، ١٤١٦هـ - ١٩٨٥م).

(٧١) يعقوب بن عبدالوهاب الباحسين، "التخريج عند الفقهاء والأصوليين". (مكتبة الرشد، ١٤١٤هـ).

البحث الثاني

مقـاصد الزكـاة وأثرها في أحكامها الشرعيّـة

- مقصد المواساة أنموذجًا -

مقدمـــة البحث

الحمد لله، والصَّلاة والسّلام علىٰ رسول الله، وعلىٰ آله، وصحبه ومن والاه.

أما بعد:

فإنّ الزّكاة هي الرّكن الثّالث من أركان الإسلام، وإنّما شرعت رحمة بالعباد؛ لكثرة منافعها الضّروريّة والحاجيّة والتّحسينيّة. ومقصد المواساة فيها من أظهر مقاصدها الشّرعيّة، حيث نجد هديه ﷺ في الصّدقة والزّكاة مشتملا علىٰ هذا المعنىٰ المصلحيّ = في وقتها وقدرها ونصابها، ومن تجب عليه ومصارفها، ومراعاة مصلحة أرباب الأموال، ومصلحة المستحقّين[(١)].

وقد وسّع الشارع من وسائل تحقّق مقصد المواساة في الشريعة عموما، سواء من جهة الوجود، = كالمواساة بالمال، والجاه، والبدن[(٢)]، أو من جهة العدم؛ حيث نجد الشارع قد حرّم الربا، وهذا تقرير لحفظ مقصد المواساة من جانب العدم، لأن النهي عن الشيء أمر بأحد أضداده.

قال تعالىٰ ﴿ وَمَآ ءَاتَيْتُم مِّن رِّبًا لِّيَرْبُوَا۟ فِىٓ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ فَلَا يَرْبُوا۟ عِندَ ٱللَّهِ ۖ وَمَآ ءَاتَيْتُم مِّن زَكَوٰةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ ٱللَّهِ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُضْعِفُونَ ﴾ [الروم:٣٩].

(١) انظر: محمد بن أبي بكر ابن القيم الجوزية، "زاد المعاد في هدي خير العباد"، (ط٢٧، بيروت: مؤسسة الرسالة – الكويت: مكتبة المنار الإسلامية، ١١٤١٥هـ – ١٩٩٤م)، ٢: ٥.

(٢) انظر: محمد بن أبي بكر ابن القيم الجوزية، "الفوائد"، (ط٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٣٩٣هـ – ١٩٧٣م)، ١٧١.

فلما أرشد الله الأغنياءَ إلىٰ مواساة الفقراء = أتبع ذلك ببيان أنّ المعاملة بالربا تنافي المواساة؛ لأنّ الرّبا يدعو إلىٰ أن يبخل النّاس، وبخلهم يدعوهم إلىٰ منع الزكاة وترك المواساة[١]. ولهذا كانت حكمة تحريم الربا = قصد الشارع حملَ الأُمّة علىٰ المواساة[٢].

(١) انظر: أبو القاسم الحسين الراغب الأصفهاني، "تفسير الراغب الأصفهاني"، تحقيق: د. محمد عبد العزيز بسيوني، (ط١، جامعة طنطا: كلية الآداب، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م)، ١: ٥٨١- ٥٨٢؛ محمد بن عمر الرازي، "تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير"، (ط٣، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠هـ)، ٧: ٧٤؛ محمد الطاهر بن عاشور، "التحرير والتنوير"، (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م)، ٢١: ١٠٥.

(٢) انظر: المصدر السابق، ٤: ٨٦.

١

بيـــان المصطلحات الواردة في عنوان البحث

(١) تعريف المقـاصد.

لغة: القصد في لغة العرب يعني = الاعتزام، والاعتماد، والأَمّ، وطلب الشّيء، وإتيانه، والتّوجه تلقائه، وإصابته[١]. وكذلك القرب والسهولة[٢].

اصطلاحا: لم يعرّف المتقدمون من الأصوليين علم المقاصد، وإنما حرص المعاصرون علىٰ ذلك. ومن أقرب التعريفات القول بأنها: " المعاني والحكم ونحوها التي راعاها الشارع في التشريع عموما وخصوصا، من أجل تحقيق مصلحة العباد"[٣].

(٢) تعريف الزكـاة.

لغة: الزكاة تأتي في لغة العرب علىٰ معنيين: النمـاء، والطهـارة، سـميت بـذلك؛ لأنها تثمر المال وتنميه، وتطهره[٤].

(١) انظر: أحمد بن فارس الرازي، "مقاييس اللغة". تحقيق عبدالسلام محمد هارون، (دار الفكر، ١٣٩٩هـ- ١٩٧٩م)، ٥: ٩٥؛ محمد بن أبي بكر الرازي "مختار الصحاح". تحقيق: يوسف الشيخ محمد، (ط٥، بيروت-صيدا: المكتبة العصرية-الدار النموذجية، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م)، ٢٢٤. مادة (قصد).

(٢) الحسين الراغب الأصفهاني "مفردات ألفاظ القرآن". تحقيق:صفوان عدنان الداودي، (ط١، دمشق- بيروت: دار القلم-الدار الشامية، ١٤١٢هـ)، ٦٧٢.

(٣) محمد سعد بن أحمد اليوبي، "مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية"، (ط٣،السعودية-الرياض: دار ابن الجوزي، ١٤٣٢هـ)، ٣٨.

(٤) انظر: بن فارس، "مقاييس اللغة"، ٣: ١٧؛ محمد بن مكرم ابن منظور، "لسان العرب". (ط٣، بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ)، ١٤: ٣٥٨، مادة (زكا).

اصطلاحا: هي: حق شرعيّ واجب في مال مخصوص، لطائفة مخصوصة، في وقت مخصوص[١].

(٣) تعريف الحكم الشرعي.

لغة: هو المنع، وقيل المنع والصرف للإصلاح[٢].

اصطلاحا: هو خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء، أو التخيير، أو الوضع[٣].

(٤) تعريف المواساة.

لغة: المواساة من قول العرب (أسا) أسيته تأسية، أي عزيته، وآسَيْتُهُ بمالي مواساةً، أي جعلته إسْوَتي فيه، وآساهُ بمالِهِ مُواساةً: أَنَالَه منه، وجَعَلَه فيه إسْوَةً[٤].

---

(١) انظر: علي بن محمد، الجرجاني، "التعريفات". تحقيق جماعة من العلماء، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م)، ١١٤؛ محمد بن أبي الفتح البعلي، "المطلع على ألفاظ المقنع". تحقيق: محمود الأرناؤوط وياسين محمود الخطيب، (ط١، مكتبة السوادي للتزويع، ١٤٣٢هـ- ٢٠٠٣م)، ١٥٥.

(٢) انظر: مقاييس اللغة، ابن فارس (٢/ ٩١)، أيوب بن موسى الكفوي، "الكليات". عدنان درويش- محمد المصري، (بيروت: مؤسسة الرسالة)، ٣٨٠. مادة (حكم).

(٣) انظر: علي بن إسماعيل الأبياري، "التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه". تحقيق: د.علي بن عبدالرحمن الجزائري، (ط١، الكويت: دار الضياء – قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م)، ١: ٢٧٧؛ علي بن أبي علي بن محمد الآمدي، "الإحكام في أصول الأحكام". تحقيق عبدالرزاق عفيفي، (ط١، الرياض: دار الصميعي، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م)، ١: ٩٥؛ تيسير علم أصول الفقه (ص: ١٧)، عياض السلمي، "أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله". (ط١، الرياض: دار التدمرية، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م)، ٢٤.

(٤) انظر: محمد بن الحسن الأزدي، "جمهرة اللغة". تحقيق:رمزي منير بعلبكي، (ط١، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٧م)، ١: ٢٣٨، محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، "القاموس المحيط". تحقيق:مكتب تحقيق التراث بمؤسسة الرسالة، (ط٨، لبنان-بيروت: مؤسسة الرسالةللطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م)، ١٢٥٩. مادة (أسا).

اصطلاحا: المواساة هي النّفع والإنعام والإحسان إلىٰ الغير[١].

وقد جاء ذكر المواساة في الحديث كثيرا، وهي المشاركة والمساهمة في المعاش والرزق[٢]. ومن ذلك قول النبي ﷺ :« إن الله بعثني إليكم فقلتم كذبت، وقال أبو بكر صدق، **وواساني بنفسه وماله**، فهل أنتم تاركوا لي صاحبي» مرتين، فما أوذي بعدها[٣]. وغير ذلك من الشواهد.

وهناك مصطلحات قريبة لمصطلح المواساة كالتكافل، والكفاية، والإغناء، وسدّ الخلّة ونحوها.

(١) انظر: عبدالعزيز بن أحمد البخاري، "كشف الأسرار شرح أصول البزدوي"، (دار الكتاب الإسلامي)، ٤: ١٩٣؛ زين الدين المناوي، "التوقيف علىٰ مهمات التعاريف"، (ط١، القاهرة: عالم الكتب ٣٨ عبدالخالق ثروت، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م)، ٦٥.

(٢) انظر: محمد بن محمد الزبيدي، "تاج العروس من جواهر القاموس". تحقيق: مجموعة من المحققين، (دار الهداية)، ٣٧: ٧٦.

(٣) محمد بن إسماعيل البخاري، "صحيح البخاري". تحقيق محمد زهير بن ناصر، (ط١، دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ)، ٥: ٥، ٣٦٦١.

٢

الأصـــل في الزكـــاة

لا يخفىٰ أن الأصل في الزكاة = فرع عن الأصل في العبادات، والأصل في العبادات فرع عن الأصل في أحكام الشريعة هل هو التعبد أو التعليل؟.

وتحرير هذا الأصل في مطلع هذا المبحث له أهميّتان:

- **الأولى:** الخلاف الفقهي في عدد من مسائل الزكاة = مبناه علىٰ هذا الأصل.
- **والثانية:** القول بالاتفاق، أو الاختلاف في مقصد المواساة في الزكاة، يرجع إلىٰ هذا الأصل.

وخلاصة القول الجامع لأطراف هذه المسألة أن يقال أن التعبّد، والتعليل لهما في نصوص الشارع، وكلام أهل العلم إطلاقان[(١)]:

الأول: إطلاق عام.

فالتعبد في الإطلاق العام هو: العبوديّة لله تعالىٰ بامتثال أوامره واجتناب نواهيه بإطلاق، وهذا ما دل عليه حديث معاذ بن جبل قال: قال النبي ﷺ: «يا معاذ أتدري ما حق الله علىٰ العباد؟»، قال: الله ورسوله أعلم، قال: "أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا"[(٢)].

(١) انظر: محمد بن حسين الجيزاني، "دراسة وتحقيق قاعدة «الأصل في العبادات المنع»"، (ط١، السعودية: دار ابن الجوزي، ١٤٣١هـ)، ١٣-١٤.

(٢) البخاري، "صحيح البخاري"، ٩: ١١٤، ٧٣٧٣ ؛ مسلم بن الحجاج القشيري، "صحيح مسلم". تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، ١: ٥٨، ٤٨.

وبهذا يعلم أن علة التعبد العامة هي: الانقياد لأوامر الله -تعالىٰ- وإفراده بالخضوع والتعظيم لجلاله والتوجه إليه؛ وأنه لا يخرج شيء من تصرفات البشر عن نطاق العبودية لله[(١)]، كما قال -سبحانه-: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات:٥٦].

وبناء على هذا الإطلاق فيمكن القول: الشريعة كلها تعبدية. وهذا ما عناه أصحاب الاتجاه الأصولي القائل بأن (الأصل في الأحكام التعّبد لا معقولية المعنىٰ)[(٢)].

وأما التعليل في الإطلاق العام هو: أن هذه الشريعة إنما وضعت لمصالح العباد عاجلا وآجلا، وهو ما دل عليه حديث معاذ المتقدّم، حيث جاء في تتمّته: "أتدري ما حقهم عليه؟»، قال: الله ورسوله أعلم، قال: "أن لا يعذبهم"[(٣)].

ومن هنا يعلم أن أحكام الله ﷻ معللة بالحِكم ورعاية المصالح، وأن جميع الأوامر والنواهي مشتملة علىٰ حِكم جليلة ومصالح عظيمة[(٤)].

وبناء على هذا الإطلاق، فيمكن أن يقال: الشريعة كلها معللة. وهذا ما قصده أصحاب الاتجاه الأصولي القائل بأن (الأصل في الأحكام المعقولية لا التعبد)[(٥)].

(١) انظر: إبراهيم بن موسىٰ الشاطبي، "الموافقات". تحقيق مشهور آل سلمان، (ط١، دار ابن عفان، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م)، ٢: ٥٢٥.

(٢) انظر: محمد بن حمزة الفناري، "فصول البدائع في أصول الشرائع". تحقيق: محمد حسين محمد، (ط١، لبنان- بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٦م)، ٢: ٣٣٨.

(٣) تقدم تخريجه.

(٤) انظر: الشاطبي، "الموافقات"، ٢: ٥٢٦-٥٢٧.

(٥) انظر: محمد بن عمر الرازي، "المحصول". تحقيق د.طه بن جابر العلواني، (ط٣، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م)، ١٣٢؛ سليمان بن عبدالقوي الطوفي، "شرح مختصر الروضة". تحقيق د.عبدالله بن عبد المحسن التركي، (ط٢، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٩هـ - =

وهو أمر نقل الإجماع عليه[١].

❁ الثاني: إطلاق خاص.

فالتعبد في الإطلاق الخاص هو: ما لا يُعقل معناه من الأحكام الجزئيّة علىٰ الخصوص، ولا تدرك علته، وهو ما يسمىٰ بالأمور التعبدية. وهذا التعبد واقع في الشريعة؛ فإن بعض الأحكام الجزئيّة قد تخفىٰ علتها. وهذا هو مراد من قال من الأصوليين (الأصل في العبادات التعبد دون الالتفات إلىٰ المعاني)[٢].

ومثالها: تحديد أعداد الركعات في الصلوات الخمس، وتحديد مقادير الأنصبة في الأموال التي تجب فيها الزكاة، ومقادير ما يجب فيها، ومقادير الحدود والكفارات، وفروض أصحاب الفروض في الإرث.

وجاء كلام القرافي (٦٨٤هـ) دقيقا في بيان حقيقة الحكم التّعبديّ بالإطلاق الخاصّ، حيث اعتبر إطلاق الفقهاء للتّعبد يعني ما لا يُطّلع علىٰ حكمته ومصلحته، وإن كان له حكمة ومصلحة، نافيًا أن يكون معناه ما لا حكمة له،

= ١٩٩٨م)، ٣: ٤١١؛ محمد بن محمد المقري، "القواعد". تحقيق: د.أحمد بن عبدالله بن حميد، (ط٣، جامعة أم القرىٰ: معهد البحوث العلمية-مركز ٰحياء التراث الإسلامي، ١٤٣٤هـ-٢٠١٣م)، ١: ٢٩٦؛ الحسين بن علي الشوشاوي، "رفع النقاب عن تنقيح الشهاب". تحقيق د.أحمد بن محمد السراج، د.عبدالرحمن بن عبدالله الجبرين، (ط١، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م)، ٥: ٣٧٣؛ محمد بن بهادرين الزركشي، "البحر المحيط في أصول الفقه". تحقيق د.عبدالستار أبوغدة، (ط٢، الكويت: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية،١٤١٣ه- ١٩٩٢م)، ٧: ٤٠٤؛ محمد الطاهر بن عاشور، "مقاصد الشريعة الإسلامية". محمد الحبيب ابن الخوجة، (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م)، ٣: ١٥٨-١٥٩؛ "معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية"، ٥: ٤٥٥.

(١) انظر: الآمدي، "الإحكام"، ٣: ٢٨٥؛ الزركشي، "البحر المحيط"، ٧: ٤٠٤؛ يحيىٰ بن شرف النووي، "المجموع شرح المهذب"، (دار الفكر)، ٨: ٢٤٣.

(٢) انظر: الشاطبي، "الموافقات"، ٢: ٥١٣؛ "معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية"، ٥: ٤٨١.

وما لا مصلحة فيه[١].

وهذا ما حمل بعض الأئمة على عدم الالتفات في أحكام العبادات إلى المعنى المصلحي فيها، كما في رفع الأحداث حيث لم ينظر إلى مجرد النظافة حتى اشترط النية والماء المطلق، وإن حصلت النظافة بغير ذلك، ومنع من إخراج القيم في الزكاة، واقتصر على مجرد العدد في الكفارات[٢].

وأما التعليل في الإطلاق الخاص فهو: كون الحكم متضمنًا لمعنى مناسب ومصلحة يدركها العقل. وهذا ما قصده من قال من الأصوليين (الأصل في العادات الالتفات إلى المعاني)[٣].

فالتّعبد والتّعليل بهذا الإطلاق الخاص محلّ اتفاق[٤]. وقد نصّ عليه الشافعي (٢٠٤هـ) في كتاب الأمّ[٥]، وهو ما حكاه عنه الجويني (٤٧٨هـ)[٦]. وقد اتفق الفقهاء على أن الزكاة عبادة من العبادات الشرعيّة، كما أنّها حقّ من الحقوق الماليّة الواجبة على الأغنياء[٧]. وهذا لا يتعارض مع التفاوت بين الاتجاهات الفقهيّة في تغليب التعبّد على التعليل، أو التعليل على التعبّد[٨].

(١) القرافي، "الذخيرة"، ١: ٣٣٥؛ القرافي، "الفروق"، ٢: ٥٧؛ الشاطبي، "الموافقات"، ٢: ٥١٥.

(٢) انظر: المصدر السابق ٢: ٥١٩.

(٣) انظر: المصدر السابق ٢: ٥٢٠؛ ابن عاشور، "مقاصد الشريعة الإسلامية"، ٢: ١١٢؛ "معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية"، ٥: ٤٦٨.

(٤) انظر: الزركشي، "البحر المحيط"، ٧: ٤٠٣.

(٥) انظر: محمد بن إدريس الشافعي، "الأم"، (بيروت: دار المعرفة، ١٤١٠هـ – ١٩٩٠م)، ٢: ٢٠٣.

(٦) انظر: عبدالملك بن عبدالله الجويني، "البرهان في أصول الفقه". تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، (ط١، لبنان – بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ – ١٩٩٧م)، ٢: ١٧٨.

(٧) انظر: "معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية"، ٢٠: ٢٢.

(٨) انظر: المصدر السابق.

ولذا قرّر ابن عاشور (١٣٩٣هـ) أنّ شرع الأحكام الشّرعيّة إنّما هو لمصالح العباد، وحفظ نظام العالم = فهي منوطةٌ بِحِكَمٍ وعلل ترجع إلىٰ حفظ المصلحة أو درء المفسدة[١]. ثم خلص ابن عاشور (١٣٩٣هـ) إلىٰ القول بأنّ الحكمةَ في مشروعية الزكاة هي المواساة[٢].

وبناء على هذه المقدمات يمكن القول بأن الزكاة باعتبار الإطلاق العام للتعبد، وللتعليل = أن الأصل فيها التّعبد من حيث العبوديّة لله بالانقياد لأحكامها، والخضوع له في أدائها، والأصل فيها التعليل من حيث اشتمالها علىٰ مصالح ومنافع للعباد عاجلة وآجلة.

وأما باعتبار الإطلاق الخاص للتعبّد، وللتّعليل = فيقال بأنّ في بعض أحكامها الجزئيّة ما يُحمل علىٰ أصل التّعبد لخفاء الحكمة منها، مع القطع باشتماله علىٰ حكمة ومصلحة، وأمّا ما عدا ذلك من أحكامها الجزئيّة فيحمل علىٰ أصل التّعليل لظهور الحكمة منها.

(١) انظر: محمد الطاهر الميساوي، "جمهرة مقالات ورسائل الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور"، (ط١، الأردن: دار النفائس، ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م)، ٢: ٩٨٣.

(٢) انظر: المصدر السابق.

مقـــاصد الزكـــاة

للزكاة جملة من المقاصد التشريعيَّة العظيمة، والباحثون في ذلك سلكوا في تقريرها طرائق مختلفة، فرأيت عرضها باعتبار مراتب المقاصد الكلية في الشريعة من الضروريات، والحاجيّات والتحسينات. ذلك أنّ مفهوم الحاجات الأساسيّة عند الفقهاء يتصل اتصالا وثيقًا بمقاصد الشريعة، فهو لا يقتصر علىٰ المعنىٰ الأصولي للحاجيّات، وإنّما هو أعمّ وأشمل؛ بحيث يشمل الضروريّ، والحاجيّ، والتحسينيّ، فكلّ ما يؤدي إلىٰ المحافظة علىٰ هذه المقاصد الكليّة فهو من الحاجات الأساسيّة للإنسان(١).

وهذه الحاجات الأساسيّة مراعاة في أحكام الزّكاة في حقّ الأغنياء فلا يطالبون بزكاتها، ومراعاة في حقّ الفقراء بوجوب إعطائهم إيّاها من أموال الزكاة(٢). ومقاصد الزكاة تنقسم إلىٰ أقسام:

مقاصد كلية، ومقاصد خاصة، ومقاصد جزئية. والبحث إنما تدور مادته في المقاصد الكلية.

ولهذا فيمكن القول بانقسام مقاصد الزكاة الكلية إلىٰ ثلاثة أقسام:

(١) انظر: أحمد بن إدريس القرافي، "الفروق= أنوار البروق في أنواء الفروق"، (بدون طبعة، وبدون تاريخ)، ٣: ٢٩١؛ مجموعة من الباحثين، "أبحاث فقهيّة في قضايا الزكاة المعاصرة"، (ط٣، الأردن: دار النفائس، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م)، ١: ٣٤٥-٣٤٦.

(٢) انظر: ابن القيم، "إعلام الموقعين"، ٢: ٧١-٧٢؛ القفال، "محاسن الشريعة "، ١٥٥-١٦٩.

القسم الأول: مقاصد الزكاة الضروريّة.

هي حفظ مقاصد الشريعة الضروريّة[١] من الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال. والمراد هنا بيان أثر الزكاة في حفظ هذه المقاصد وصيانتها[٢]. وهذه المقاصد هي:

(١) مقصد حفظ الدين.

فالعبودية لله تعالىٰ بإخراج الزكاة، أصل فيها كما تقدّم. فالزكاة داخلة في عموم قوله تعالىٰ ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [الذاريات:٥٦]، وجاءت في سياق الأمر بعبادة الله في قوله سبحانه ﴿ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ ﴾ [البينة:٥]. وممّن أشار إلىٰ هذا المقصد ابن القيم (٧٥١هـ) حيث اعتبر أنّ مقصود الشارع في الزكاة يتلخّص في أمور عديدة منها: إقامة عبودية الله تعالىٰ بفعل ما أمَرَ به، والتعبّد بالوقوف عند حدوده، وأن لا ينقص منها ولا يغيّر[٣].

وجعل الشارع من جملة مصارف الزّكاة = مصرف في سبيل الله، ومصرف

---

(١) عرف الشاطبي المقاصد الضرورية بأنها التي: " لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا علىٰ استقامة، بل علىٰ فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرىٰ فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين". الموافقات ٢: ١٧-١٨.

(٢) انظر: عبدالعزيز بن عبدالسلام السلمي، "قواعد الأحكام ف مصالح الأنام". تحقيق: د.نزيه حماد، ود.عثمان ضميرية، (ط١، دمشق-بيروت: دار القلم – الدار الشامية، ١٤٢١هـ – ٢٠٠٠م)، ١: ٤٨؛ د.جميل يوسف زريوا، "مقاصد الشريعة عند العلامة السعدي"، (ط١، السعودية- الرياض: دار التوحيد للنشر، ١٤٣٧هـ-٢٠١٦م)، ٢٣٦؛ عبدالله الزبير عبدالرحمن، "المقاصد المرعية في تشريع الزكاة"". موقع الهيئة العليا للرقابة الشرعية علىٰ المصارف والمؤسسات الإسلامية في السودان: ٢. "استرجعت بتاريخ ١٧/ ٤/ ١٤١هـ" من موقع:
http://www.hssb.gov.sd/ar/file/886/download?token=u2hHMFP7

(٣) انظر: محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، "إعلام الموقعين عن رب العالمين". تحقيق مشهور بن حسن آل سلمان، (ط١، السعودية: دار ابن الجوزي، ١٤٢٣هـ)، ١: ٢٢٧.

المؤلفة قلوبهم، والقصد منهما حفظ الدين كما سيأتي بيانه في علاقة مقصد المواساة في الزكاة بمقاصد الزكاة الكلية.

(٢) مقصد حفظ النفس.

فقد جعل الشارع من مصارف الزكاة = مصرف الفقراء والمساكين، ومصرف ابن السبيل؛ مراعاة لمقصد حفظ النفوس عند هذين الصنفين من المسلمين، وذلك بدفع مال الزكاة إليهم؛ حتىٰ يتمكنوا من توفير ما يكفل لهم الحياة، والعيش الكريم.

(٣) مقصد حفظ العقل.

جعل الشارع مصرف الرقاب لمقاصد منها: حفظ العقل؛ لارتباط العقل بالحريّة أكثر من غيرها، ولذا أجاز بعض الفقهاء فك الأسرىٰ، وتحرير المختطفين المسلمين، لأن مقصود الزكاة سد الخلة[(١)].

(٤) مقصد حفظ النسل.

جعل الشارع مصرف الغارمين لسداد الديون التي ترتّبت علىٰ بعض المسلمين لمصلحة أنفسهم ومن يعولون، أو لمصلحة غيرهم كمن استدان لإصلاح ذات البين، ودرء الثارات والعدوات، وحقن الدماء، وهذا مراعاة لتماسك الأمّة، وصيانة لحمتها، وحفظا للأسرة، والمجتمع جميعا.

(٥) مقصد حفظ المال.

من مقاصد الشّارع الضروريّة في الزكاة حفظ المال، وزيادته، ونمائه. والنّصوص الدّالة علىٰ هذا المعنىٰ كثيرة جدًّا.

(١) انظر: أحمد بن إدريس القرافي، "الذخيرة". تحقيق: محمد حجي، وسعيد عراب، ومحمد بوخبزة، (ط١، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤م)، ٣: ١٤٧، فهد بن ناصر السليمان، "مجموع فتاوىٰ ورسائل العثيمين"، (دار الوطن- دار الثريا، ١٤١٣هـ)، ٢٠: ٣٠٨.

القسم الثاني: مقاصد الزكاة الحاجيّة.

وهي حفظ مقاصد الشريعة الحاجيّة[١]، والمراد هنا بيان أثر الزكاة في حفظها، ومراعاتها في أحكامها التشريعية. **ومن هذه المقاصد:**

(١) مقصد التيسير في أنصبة الزكاة، ومقاديرها، ومصارفها. كما في حديث أبي سعيد الخدري: «ليس فيما دون خمس أواق صدقة. ولا فيما دون خمس ذود صدقة. ولا فيما دون خمسة أوسق صدقة»[٢]. فهذا الحديث أصل في بيان مقادير الزكاة، وإخراج الأيسر منها، وعدم الإجحاف بأرباب الأموال[٣].

(٢) مقصد رفع الحرج عن الأمّة، وذلك بسدّ حاجاتها، وتحقيق كفايتها المعيشيّة من المطعم، والمشرب، والملبس، والمسكن ونحوها.

القسم الثالث: مقاصد الزكاة التحسينيّة.

وهي حفظ مقاصد الشريعة التحسينيّة[٤]، والمراد هنا بيان أثر الزكاة في حفظها. **ومن هذه المقاصد:**

---

(١) عرف الشاطبي المقاصد الحاجية بأنها التي يكون: "مفتقرا إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلىٰ الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراع دخل علىٰ المكلفين- علىٰ الجملة الحرج والمشقة". الموافقات ٢: ٢١.

(٢) البخاري، "صحيح البخاري" ٢: ١٠٧، ١٤٠٥؛ مسلم، "صحيح مسلم"، ٢: ٦٧٣، ٩٧٩.

(٣) انظر: حمد بن محمد الخطابي، "معالم السنن"، (ط١، حلب: المطبعة العلمية، ١٣٥١هـ - ١٩٣٣م)، ٢: ١٣؛ ابن قدامة، "المغني" (٢/ ٤٦٧)؛ عبدالرحمن بن ناصر السعدي، "إرشاد أولىٰ البصائر والألباب لنيل الفقة بأقرب الطرق وأيسر الأسباب". تحقيق: أشرف بن عبدالمقصود، (ط١، الرياض: أضواء السلف، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م)، ١٢٨- ١٢٩.

(٤) عرف الشاطبي المقاصد التحسينية بأنها: " الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق". الموافقات ٢: ٢٢.

(١) مقصد التطهير لصاحب المال من خلق الشحّ والبخل. فالتحلّي بمكارم الأخلاق كالجود من مقاصد التشريع التحسينيّة. كما قال تعالىٰ: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ ۖ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ ۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [التوبة:١٠٣].

وقد نبّه ولي الله الدهلوي (١١٧٦هـ) علىٰ هذا المقصد، في أثناء كلامه علىٰ عمدة ما روعي في الزكاة من المصالح = حيث بيّن وجه رجوع هذه المصلحة إلىٰ تهذيب النفس، وذلك أن النفوس البشريّة أحضرت الشح، وهو أقبح الأخلاق الضارة بها في المعاش والمعاد، فإذا تمرّنت النفوس بالزكاة، زال منها الشح، فكان ذلك نافعا لها[١].

(٢) مقصد الإحسان إلىٰ الخلق، بتزكية المال، ومباركته، فالزّكاة وإن نقصته حسًّا فإنّها زادته معنىٰ؛ لأنه ذهب خبثه وكدره، وبقي صافيا صالحا للنمو واستمر علىٰ الدوام[٢].

(١) انظر: أحمد بن عبدالرحيم الدهلوي، "حجة الله البالغة". تحقيق: السيد سابق، (ط١، لبنان- بيروت: دار الجيل، ١٤٢٦هـ- ٢٠٠٥م)، ٢: ٦١.

(٢) انظر: السعدي، "إرشاد أولىٰ البصائر والألباب"، ١٢٧.

٤

تداول العلماء لمقصد المواساة في الزكاة

تقدم ذكر جملة من مقاصد الزكاة، وبقي الكلام على مقصد المواساة، وهو موضوع هذا البحث. وسيكون هذا المبحث في أمرين:

أولا: نماذج من تداول العلماء لمقصد المواساة.

تداول العلماء في كتبهم ومصنفاتهم هذا المقصد، ونسوق نبذة من هذا التداول بما يدلّ على المقصود.

نبّه أبو بكر القفال الشاشي (٣٦٥هـ) على أنّ الزكاة حق أوجبه الشارع على العباد في أموالهم مواساة لذوي الحاجات من إخوانهم(١).

وقرّر ابن رشد (٥٩٥هـ) إلى أن المقصود من الزكاة هو سد الخلة(٢).

وأشار ابن قدامة (٦٢٠هـ) إلى أن قصد الشارع من الزكاة المواساة(٣).

واعتبر ابن القيم (٧٥١هـ) المواساة من المقاصد في الزكاة(٤).

(١) انظر: محمد بن علي القفال الشاشي الكبير، "محاسن الشريعة". تحقيق: علي إبراهيم مصطفى، (ط١، القاهرة: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٧م)، ١٥٤.

(٢) انظر: محمد بن أحمد بن رشد، "بداية المجتهد ونهاية المقتصد".تحقيق: ماجد الحموي، (ط١، لبنان-بيروت: دار ابن حزم، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م)، ٢: ٥٠٠.

(٣) انظر: عبدالله بن أحمد بن قدامة، "المغني".تحقيق: د.عبدالله التركي ود.عبدالفتاح الحلو، (ط٥، الرياض: دار عالم الكتب، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م)، ٤: ٢١٨.

(٤) انظر: ابن القيم، "إعلام الموقعين"، ١: ٢٢٧.

وأشار الشاطبي (٧٩٠هـ) إلىٰ مقصد المواساة في التشريع عموما، ومنها فريضة الزكاة[١].

وذكر الرملي (١٠٠٤هـ) أنّ مقصود الشريعة من الزكاة هو مواساة الفقراء[٢].

وكشف السعدي (١٣٧٦هـ) عن مقصود الشارع الحكيم في الزكاة، وهي أنّها مواساة في الأموال التي ينتفع بها[٣].

وإلىٰ هذا ذهب ابن عاشور (١٣٩٣هـ) كما تقدّم في أنّ حكمةَ الشريعة في الزكاة هي المواساة[٤].

ثانيا: صيغ التداول البارزة بين العلماء لمقصد المواساة.

تعدّدت عبارات الأصوليين والفقهاء وغيرهم في التعبير عن مقصد المواساة في الزكاة. وفي الجملة فمن أبرز الألفاظ التي دار عليها تعبيرهم:

(أ) قولهم: " مبنىٰ الزكاة علىٰ المواساة"[٥]. وهذه الصيغة من أشهر صيغ التعبير عن مقصد المواساة.

(ب) قولهم: " الزكاة تجب علىٰ طريق المواساة"[٦].

(١) انظر: الشاطبي، "الموافقات"، ٣: ٦٢- ٦٤.

(٢) انظر: أحمد بن حمزة الرملي، "نهاية المحتاج إلىٰ شرح المنهاج"، (بيروت: دار الفكر، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م)، ١: ٣٩٠.

(٣) انظر: السعدي، "إرشاد أولىٰ البصائر والألباب"، ١٣٢.

(٤) انظر: الميساوي، "جمهرة مقالات ورسائل الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور"، ٢: ٩٨٣.

(٥) ابن قدامة، "المغني"، ٤: ٤٣، أحمد بن عبدالحليم بن تيمية، "مجموع الفتاوىٰ". تحقيق عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م)، ٢٥: ٨٢.

(٦) ابن قدامة، "المغني"، ٤: ٧٢؛ الشاطبي، "الموافقات"، ٣: ٥٨.

(ج) قولهم: " القصد من الزكاة المواساة"[١]. وهذا أوضح تعبير عن مقصدية المواساة في فريضة الزكاة.

(د) قولهم: " شرعية المواساة بالزكاة"[٢].

(هـ) قولهم: " وجه المساواة للفقراء"[٣].

وأما التعبير بلفظ المواساة مفردا فكثير كقولهم: " مواساة"، أو" المواساة".

وقد يعبّر عن مقصد المواساة بألفاظ قريبة كسدّ الخلّة، ومن ذلك قول ابن رشد (٥٩٥هـ): "الزكاة إنما المقصود منها سد الخلة"[٤].

(١) ابن قدامة، "المغني"، ٤: ٢١٨..
(٢) الشاطبي، "الموافقات"، ٤: ٣٥٠.
(٣) انظر: ابن تيمية، "مجموع الفتاوىٰ"، ٢٥: ٦٩.
(٤) ابن رشد، "بداية المجتهد"، ٢: ٥٠٠.

٥

الأدلـــة على مقصد المواســاة في الزكــاة

أولا: الأدلة النقلية على مقصد المواساة:

(١) دليل الكتــاب.

وردت جملة من آيات الكتاب العزيز في أحكام الزكاة، وقد تضمّنت الإشارة إلىٰ مقصد المواساة. ومنها:

(أ) قوله تعالىٰ ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ۖ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة:٦٠].

ووجه الاستدلال من هذه الآية = أن المعنىٰ المصلحي الذي ينتظم هذه الأصناف الثمانية هو حاجتها للمواساة، وهذا يرجع إلىٰ أمرين[(١)]:

- **أحدهما:** من يعطىٰ لحاجته ونفعه، كالفقير، والمسكين، ونحوهما.
- **والثاني:** من يعطىٰ للحاجة إليه وانتفاع الإسلام به كالعاملين عليها، والمؤلفة قلوبهم وفي سبيل الله ونحوهم، فأوجب الله هذه الحصة في أموال الأغنياء، مواساة لهؤلاء، وسدًّا للحاجات الخاصة والعامة للإسلام والمسلمين.

(١) انظر: ابن تيمية، "مجموع الفتاوىٰ"، ٢٥: ٤٠؛ ابن القيم، "إعلام الموقعين"، ٢: ٧٢؛ ابن القيم، "زاد المعاد"، ٢: ٨.

(ب) قوله تعالىٰ ﴿ لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِيٓ أَيْمَٰنِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَٰنَ ۖ فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ .. ﴾ [المائدة:٨٩].

ووجه الاستدلال من هذه الآية = أن الصدقات إنما أوجبها الشارع علىٰ وجه المواساة للفقراء[(١)].

(ج) قوله تعالىٰ ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَنفِقُوا۟ مِن طَيِّبَٰتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّآ أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ ۖ وَلَا تَيَمَّمُوا۟ ٱلْخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقُونَ وَلَسْتُم بِـَٔاخِذِيهِ إِلَّآ أَن تُغْمِضُوا۟ فِيهِ ﴾ [البقرة:٢٦٧].

ووجه الاستدلال بهذه الآية = أن سياق الآية في الأمر بإنفاق الطيب من الكسب، ثم أتبع ذلك بالمنع من أخذ الرديء مواساة للفقراء، وفي السنة جاء المنع من أخذ كرائم الأموال مواساةً للأغنياء[(٢)]، ومراعاة للتوسط والاعتدال في المال من وجه، وحفظا لمقصد المواساة في الزكاة من وجه آخر[(٣)].

(٢) دليل السنـة.

جاء عدد من الأحاديث النبويّة الدّالة على مقصد المواساة في الزكاة، ومنها:

(أ) عن ابن عباس في حديث بعث معاذا إلىٰ اليمن، وفيه: "... فأخبرهم أن الله قد

(١) انظر: ابن تيمية، "مجموع الفتاوىٰ"، ٢٥: ٦٩؛ برناوي، "القواعد والضوابط الفقهية عند شيخ الإسلام ابن تيمية في كتاب الزكاة والصوم والحج"، ٢٨٨.

(٢) سيأتي ذكر الحديث بعد قليل.

(٣) انظر: القفال الشاشي الكبير، "محاسن الشريعة"، ١٦٥؛ ابن قدامة، "المغني"، ٤: ٤٤؛ أبو بكر بن مسعود الكاساني، "بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع"، (ط٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م)، ٢: ٥٣؛ المقري، "القواعد"، ٢: ٤٩٠.

فرض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم، فإن هم أطاعوا لك بذلك، فإياك وكرائم أموالهم"[١].

ووجه الاستدلال بهذا الحديث: أنّ سبب اشتراط الغنى فيمن تجب عليه الزكاة = أنّها إنما وجبت مواساة للفقراء، فوجب أن يعتبر الغنى، ليتمكن من المواساة[٢]. ثمّ إنّ تكليف الغني إخراج الكريمة من ماله = إخلال بمقصد المواساة، والزكاة مبناها على هذا المقصد[٣].

(ب) أحاديث تحديد أنصبة الزكاة، ومنها = حديث أبي سعيد الخدري ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ «ليس فيما دون خمس أواق صدقة. ولا فيما دون خمس ذود صدقة. ولا فيما دون خمسة أوسق صدقة»[٤].

ووجه الاستدلال بأحاديث تحديد أنصبة الزكاة: أن الله تعالى شرع الزكاة مواساة للفقراء[٥]. وهي في الأنصبة الزكوية لم تجب إلا في مال يحتملها، ولو خولف هذا المعنى؛ لوجبت المواساة في القليل والكثير[٦].

(١) البخاري، "صحيح البخاري"، ٢: ١٢٩، ١٤٩٦؛ مسلم، "صحيح مسلم"، ١:٥٠، ١٩.

(٢) انظر: القفال، "محاسن الشريعة"، ١٥٤-١٥٥.

(٣) انظر: ابن قدامة، "المغني"، ٤: ٤٣؛ "معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية"، ٢٠: ١٨.

(٤) تقدم تخريجه.

(٥) انظر: الخطابي، "معالم السنن"، ٢: ١٣؛ أحمد بن عمر القرطبي، "المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم". تحقيق: مجموعة من المحققين، (ط١، ١٤١٧هـ ١٩٩٦م)، ٣: ٥؛ محمد بن علي ابن دقيق العيد، "إحكام الأحكام". تحقيق: عبدالمجيد بن خليل العمري، (ط١، الكويت: مكتبة أهل الأثر للنشر والتوزيع- أسفار، ١٤٣٨هـ-٢٠١٧م)، ١: ٣٠٨؛ محمد بن عبدالباقي الزرقاني، "شرح الزرقاني على الموطأ". تحقيق: طه عبدالرؤوف سعد، (ط١، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م)، ٢: ١٩٦.

(٦) انظر: القفال، "محاسن الشريعة"،ص١٦١؛ محمد بن يوسف الكرماني، "الكواكب الدراري في شرح =

(٣) دليل الإجمـاع.

من خلال ما وقفت عليه من كلام أهل العلم المتقدّمين، والمعاصرين في مقصد المواساة في الزكاة = لم يتبيّن لي خلاف لأحد منهم في ذلك. بل وجدتهم يطلقون القول بأن (الزكاة مبناها علىٰ المواساة)، في سياق تقرير المسائل والدلائل في أحكام الزكاة. ولا يذكرون خلافا في ذلك، وفي مقدّمة هؤلاء الأئمة؛ ابن قدامة (٦٢٠هـ)[١]، والقرافي (٦٨٤هـ)[٢]، وابن تيمية (٧٢٨هـ)[٣].

وقد حكىٰ الباحثون في معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصوليّة = الاتفاق علىٰ هذا المعنىٰ[٤].

وهذا الاتفاق لا يُشكل عليه ما ورد من اعتراضات علىٰ مقصد المواساة. وذلك مثل ما أشار إليه الجويني (٤٧٨هـ) في سياق كلامه علىٰ المناسب، حيث اعتبر أنّ غرض الزكاة سد الخلة والحاجة، مسلّمًا بأنّه وإن كان معقولا فلا جريان له[٥].

وكذلك ما ذكره القاضي عبد الوهاب المالكي (٤٢٢هـ) في شرح الرسالة في

= صحيح البخاري"، (ط٢، لبنان-بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠١هـ- ١٩٨١م)، ٧: ١٦٦؛ القرطبي، "المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم"، ٣: ٥؛ أحمد بن عبدالحليم بن تيمية، "تنبيه الرجل العاقل علىٰ تمويه الجدل الباطل". تحقيق: علي بن محمد العمران، ومحمد عزيز شمس، (ط١، مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، ١٤٢٥هـ)، ٢: ٤٢٨؛ ابن القيم، "زاد المعاد" ٢: ٧-٨.

(١) انظر: ابن قدامة، "المغني"، ٢: ٤٤٩.

(٢) انظر: القرافي، "الذخيرة"، ٣: ٥١.

(٣) انظر: ابن تيمية، "مجموع الفتاوىٰ"، ٢٥: ٨٢، ٨٤.

(٤) انظر: "معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية"، ٢٠: ١٦.

(٥) انظر: الجويني، "البرهان"، ٢: ١٧٩.

دفع قول المتمسك بمقصد المواساة أنّ الفرض في الزكاة المواساة[١]، ثم يردّ عليه بأنّ ذلك ليس على إطلاقه، ولكن على وجه مخصوص؛ فإنّه لو دفع نصف شاة عن شاة، ونصف صاع عن صاع، وسكنى دار أو إخدام عبد؛ لم يجز وإن كانت مواساة[٢].

وانتقد ابن العربي (٥٤٣هـ) القول في إجزاء القيمة عن الطعام والكسوة في كفارة اليمين كما عند أبي حنيفة (١٥٠هـ) = وذلك أنّ عمدة القائلين بهذا هو أن الغرض سد الخلة، ورفع الحاجة، فالقيمة تجزئ فيه. فيتساءل ابن العربي (٥٤٣هـ) عن مقصد العبادة؛ إن قصرنا النظر فقط على سد الخلة؟[٣].

ومن المعاصرين ما جاء عن الشيخ ابن عثيمين (١٤٢١هـ)، في منعه من الإغراق في تقديم مقصد المواساة في الزكاة؛ لأنّها عبادة يطهر بها المسلم، وتزكو بها نفسه، وليس المقصود فيها هو المواساة فقط، وعلى التسليم أنّ من أهدافها المواساة؛ فإن هذا لا يقتضي تخصيص عمومات النصوص[٤].

ويمكن أن تحمل هذه الاعتراضات على محملين:

الأول: أنه جرى مجرى الإنكار على إغراق بعض الفقهاء؛ الذين يطلقون القول في إعطاء القيمة في الزكاة، بناء على مقصد المواساة كالأحناف، وهو اعتراض

(١) انظر: عبدالوهاب بن علي البغدادي، "شرح الرسالة". تحقيق: أحمد بن علي، (ط١، دار ابن حزم، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م)، ٢: ٢٢.

(٢) انظر: المصدر السابق.

(٣) انظر: محمد بن عبدالله بن العربي، "أحكام القرآن"، (لبنان-بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ -٢٠٠٣م)، ٢: ١٦٠.

(٤) انظر: محمد بن صالح العثيمين، "الشرح الممتع على زاد المستقنع"، (ط١، الرياض: دار ابن الجوزي، ١٤٢٢هـ -١٤٢٨هـ)، ٦: ٣٢- ٣٣.

ليس علىٰ أصل مقصد المواساة في الزكاة، إنما في الإغراق في تقديمه علىٰ مقصد التعبّد لله مطلقا، وهدر دلالة الظاهر بلا موجب من مصلحة أو حاجة، وهذا يَرِد علىٰ كلّ معنىٰ مصلحي، تصادم به النصوص، وإنما القاعدة هو في الجمع بين النص والمقصد من غير هدر للنص، ولا جمود عليه. لأن مسألة إعطاء القيمة في الزكاة من المسائل الخلافية المشهورة[١]. و قد حرّر ابن تيميّة (٧٢٨هـ) القول فيها، وذلك في كلامه علىٰ مذهب الإمام أحمد (٢٥١هـ) في المسألة، فإنه حين عرض لأقوال الفقهاء في مسألة إخراج القيم في الزكاة، حيث هناك من قال يجزئ بكل حال كما قال أبي حنيفة (١٥٠هـ)، وهناك من قال لا تجزئ بحال كما قال مالك (١٧٩هـ)، والشافعي (٢٠٤هـ)، وهناك من قال لا تجزئ إلا عند الحاجة. نصّ ابن تيمية (٧٢٨هـ) علىٰ أنّ القول الثالث: " هو المنصوص عن أحمد صريحا، فإنه منع من إخراج القيم. وجوزه في مواضع للحاجة"[٢]؛ وكشف ابن تيمية (٧٢٨هـ) حقيقة ما نقله الأصحاب عن الإمام، ثم أشار إلىٰ ما ذهب إليه الإمام أحمد من التفصيل، وهو ما تدلّ عليه نصوصه الصريحة الكثيرة، وذلك في تفريقه بين مقام الحاجة والمصلحة، وغير مقام الحاجة والمصلحة، ورأىٰ أنّ هذا القول أعدل الأقوال لأنّ مصلحة وجوب العين قد يعارضها أحيانا في القيمة من المصلحة الراجحة، وفي العين من المشقة المنفية شرعا[٣]. وملاحظة مقامات التشريع ومقتضياتها ليس خاصًّا في مذهب أحمد، بل يرىٰ ابن تيميّة (٧٢٨هـ) أنّ مثل هذا كثير

(١) هذه المسألة مع كونها تبنىٰ علىٰ مقصد المواساة فلم أوردها في الأمثلة التطبيقية؛ لأنها باعتبار هي مسألة الخلاف فيها قديم، وباعتبار هي مسألة معاصرة، عليها مدار عدد من النوازل المعاصرة في فقه الزكاة، والكلام عليها يحتاج مزيد تحقيق فرأيت عدم ذكرها.

(٢) انظر: ابن تيمية، "مجموع الفتاوىٰ"، ٢٥: ٤٦.

(٣) انظر: المصدر السابق.

في مذاهب الأئمة[١]. ثم خلُص إلىٰ المنع من إخراج القيمة لغير حاجة، ولا مصلحة راجحة، وذكر لهذا المنع ثلاثة أدلة[٢]: السنّة التركية، وسدّ الذريعة، وأنّ الزكاة مبناها علىٰ المواساة. ويعتبر ابن تيميّة (٧٢٨هـ) في إطلاق القول بالجواز في هذه المسألة، وفي إطلاق المنع مع قيام الحاجة والمصلحة = منافاة لمقاصد الزكاة، ومنها مقصد المواساة التي راعاها الشارع في مقادير الأموال، وأجناسها[٣].

الثاني: أنه ناشيء من الخلاف في الفروع الفقهيّة المخرّجة علىٰ مقصد المواساة، والخلاف الفروعي لا يستلزم دائما الخلاف في الأصول والقواعد والمقاصد. وهذا معنىٰ لاحظه الأصوليّون في حكاية القواعد الشرعيّة الاتفاقيّة = التي قد يقع النزاع في فروعها[٤]. وهو لا يمنع التأثير التبادلي بين الأصول والفروع، فإن الفروع تستدّ باستداد أصولها، وتعوج باعوجاجها[٥].

ولذا فإنّ ما يذكره بعض الفقهاء من أسباب الخلاف في بعض مسائل الزكاة، ثم يرجعه إلىٰ الخلاف في أصل الزكاة من التّعبد، أو المواساة = لا يعني ذلك بالضرورة حكاية الخلاف في مقصد المواساة في الزكاة. ومن هؤلاء الفقهاء ابن رشد (٥٩٥هـ)، حيث نجده يحكي سبب الخلاف في مسائل من الزكاة، ثم يرجع السبب في ذلك إلىٰ الخلاف في أصل الزكاة = هل هو التعبد لله، أو حق الفقراء؟[٦].

(١) انظر: المصدر السابق، ٢٥: ٥٧-٥٨.
(٢) المصدر السابق، ٢٥: ٨٢-٨٣.
(٣) انظر: المصدر السابق.
(٤) انظر: ابن دقيق العيد، "إحكام الأحكام"، ١: ٣٠٨؛ د.هشام بن محمد السعيد، "الإجماع في القواعد الفقهية"، (الرياض: دار ابن الجوزي، ط١، ١٤٣٨هـ) ٣٣.
(٥) انظر: الجويني، "البرهان"، ٢: ١٧٨.
(٦) انظر: ابن رشد، "بداية المجتهد"، ٢: ٤٨٣، ٤٨٥، ٥٠٠، ٥٢٨، ٥٣٩، ٥٤١.

ثانيا: الأدلة العقلية على مقصد المواساة.

بعد ذكر جملة من أدلة النقل الدّالّة على مقصد المواساة في الزكاة، نردف ذلك ببعض أدلة العقل الشاهدة على اعتبار هذا المقصد.

(١) دليل الاستصحاب.

الأصل في الصدقات أن الشارع إنما أوجبها للفقراء على وجه المواساة لهم، فعلى الناظر في أحكام الزكاة؛ التمسك بهذا الأصل، وعدم العدول عنه حتى يرد الدليل الناقل. ونصّ على هذا ابن تيميّة (٧٢٨هـ) بقوله: " الأصل في الصّدقات أنّها تجب على وجه المساواة للفقراء"[(١)].

(٢) دليل المناسبة.

المواساة من المعاني المؤثرة، والأوصاف المناسبة = التي شهد لها الشرع بالاعتبار في أحكام الزكاة، وليست من الأوصاف الطردية التي لا مناسبة بينها وبين الأحكام، وقد تقدّم معنا في الأدلة النقليّة ما يشير إلى ذلك. ورأينا كيف أن العلماء يعلّلون أحكام الزكاة بهذا الوصف المناسب إذا تكلموا في مسائلها، ذلك: " أن الأحكام إنما شرعت لمصالح العباد"[(٢)].

واستثمر ابن تيمية (٧٢٨هـ) دليل الاستقراء في تقرير مقصد المواساة في الأموال الزكائيّة، وابتناء أحكامها عليه، وأنّ هذا المعنى المناسب معتبر في قدر المال وجنسه[(٣)]. ثم في موضع آخر = نلحظ تفصيلا في كلام ابن تيميّة (٧٢٨هـ)

(١) انظر: ابن تيمية، "مجموع الفتاوى"، ٢٥: ٦٩.

(٢) علي بن أبي علي الآمدي، "الإحكام في أصول الأحكام". تحقيق: عبدالرزاق عفيفي، (لبنان – بيروت – دمشق: المكتب الإسلامي)، ٣: ٢٨٦.

(٣) انظر: ابن تيمية، "مجموع الفتاوى"، ٢٥: ٨٢.

لأثر الاستقراء في مناسبة المواساة لأحكام الزكاة في جنس المال الزكوي وقدره، حيث أشار إلىٰ إفهام الشرع أنّ الزكاة شرعت للمواساة، ولا تكون المواساة إلا فيما له مال من الأموال، فحدّ الشارع له الأنصبة، ووضعها في الأموال النامية، سواء ما ينمو بنفسه؛ كالماشية والحرث، أوما ينمو بتغير عينه والتصرف فيه كالأعيان، وجعل الشارع المال المأخوذ علىٰ حساب التعب، فما كان من أموال الجاهلية، وهو أقل المال تعبا؛ فجعل فيه الخمس، ثم ما فيه التعب من طرف واحد، جعل فيه نصف الخمس وهو العشر فيما سقته السماء، وما فيه التعب من طرفين فيه ربع الخمس وهو نصف العشر فيما سقي بالنضح، وما فيه التعب في طول السنة كالعين ففيه ثمن ذلك وهو ربع العشر[١].

ويشرح ابن دقيق العيد (٧٠٢هـ) وجه المناسبة في مقصد المواساة لأحكام الزكاة، موضّحًا أنّ كرائم الأموال لا تؤخذ من الصدقات، والحكمة الشرعيّة في ذلك = أن الزكاة وجبت مواساة للفقراء من أموال الأغنياء، ولا يناسب ذلك الإجحاف بأرباب المال، فسامح الشارع الأغنياء بما يضنون به، ومنع المُصدقين من أخذه[٢].

ويأتي استقراء ابن القيم (٧٥١هـ) أكثر تفصيلا في بيان مناسبة معنىٰ المواساة لأحكام الزكاة، واتّساق ذلك مع تناسب هذه الشريعة الكاملة التي بهرت العقول بحسنها وكمالها، وشهدت الفطر بحكمتها[٣].

(١) انظر: المصدر السابق ٢٥: ٨؛ القفال، "محاسن الشريعة" ١٥٦.

(٢) انظر: ابن دقيق العيد، "إحكام الأحكام"، ٢: ٤١٨.

(٣) انظر: ابن القيم، "إعلام الموقعين"، ٢: ٧٠.

حيث تناول ابن القيم (٧٥١هـ) وجوهًا كثيرة لهذه المناسبة الشرعيّة بين أحكام الزكاة، ومقصد المواساة، ومن ذلك أنّ الشارع فرض الزكاة مواساة للفقراء، ولم يفرضها في كل مال، بل فرضها في الأموال التي تحتمل المواساة، ويكثر فيها الربح والدر والنسل، ولم يفرضها فيما يحتاج العباد إليه من أموالهم ولا غنىٰ لهم عنه[١].

(١) انظر: ابن القيم، "إعلام الموقعين"، ٢: ٧١-٧٢؛ القفال، "محاسن الشريعة "، ١٥٥-١٦٩.

٦
علاقة مقصد المواساة بمقاصد الزكاة الكلية

وهذه العلاقة تتضح من وجهين:

الوجه الأول: رتبة مقصد المواساة بين مقاصد الزكاة الكلية.

الذي يظهر لي أنّه يمكن اعتبار هذا المقصد ضمن المقاصد الحاجية المتعلقة بفريضة الزكاة = ذلك أن الحاجيّات مبناها علىٰ التيسير والتخفيف والتوسعة ورفع الحرج. يقرّر ذلك الشاطبي (٧٩٠هـ) بقوله: " فإن دوران الحاجيات علىٰ التوسعة، والتيسير، ورفع الحرج، والرفق"[(١)].

ومقصد المواساة كذلك كما سيأتي في إشارات الأصوليين والفقهاء التالية.

يرىٰ أبو عبيد (٢٢٤هـ) أنّ من رأىٰ فقراء لا منزل لهم؛ فاشترىٰ لهم مسكنًا من زكاة ماله، أو كانوا عراة فكساهم، أو مملوكا قد اضطهده سيده، وأساء معاملته، فاستنقذه فأعتقه = أنّه بسدّ هذه الحاجات وما أشبهها يكون مؤديا للفرض[(٢)].

وأشار أبو بكر القفال الشاشي (٣٦٥هـ) إلىٰ أن مقصد الشارع من الزكاة هو أنها مواساة لأصحاب الحاجات[(٣)].

ولما عرض ابن رشد (٥٩٥هـ) لخلاف الفقهاء في أصناف أهل الزكاة، وهل

(١) انظر: الشاطبي، "الموافقات"، ٤: ٣٥٠.
(٢) انظر: القاسم بن سلام، "الأموال". تحقيق خليل محمد هرّاس، (بيروت: دار الفكر)، ٢: ٢٤٢.
(٣) انظر: القفال، "محاسن الشريعة"، ١٥٤.

يشترط دفع الزكاة لجميعهم؟ أو يجوز دفعها لصنف واحد = ذكر سبب الخلاف وهو معارضة اللفظ للمعنىٰ، فظاهر اللفظ يقتضي القسمة بين جميع الأصناف، والمعنىٰ يقتضي إيثار أهل الحاجة بها؛ لأنّ المقصود منها سد الخلة[١].

ويعلّق ابن الشاط (٧٢٣هـ) علىٰ الفروق الفقهية القرافيّة بكون المعاش كله للإنسان؛ معتبرًا ابتداءه وتمامه من المصالح الضرورية في حق الإنسان نفسه، ومن المصالح الحاجيّة في حقّ عياله، ومن المصالح المتممات في حق أقاربه[٢]. فاعتبر النفقة علىٰ العيال مصلحة حاجيّة، والنفقة مواساة من الوالد لأولاده.

والشاطبي (٧٩٠هـ) بعد ذكره مناط المصالح الحاجية السابق، أتبع ذلك ببعض صور الحاجيات المتعلقة بالضروريات الخمس من الدين وغيره، ثم ذكر ما يتعلّق بضرورية النفس كما يظهر في مواضع الرخص؛ من أكل الميتة للمضطر، وشرعية المواساة بالزكاة وغيرها[٣]. فاعتبر الشاطبي (٧٩٠هـ) مقصد المواساة من المقاصد الحاجيّة.

ومن المواضع التي أشار فيها الشاطبي (٧٩٠هـ) إلىٰ رتبة هذا المقصد، وأنه جارٍ مجرىٰ المصالح الحاجيّة = ما جاء في كلامه علىٰ قاعدة جلب المنفعة أو دفع المضرة، وأنّه مقصود للشارع، ثمّ مثّل بإباحة الميتة، ومبادلة الدرهم بالدرهم في المقرض، والرطب بالتمر في العريّة، مشيرًا إلىٰ أنّ ذلك وقع للحاجة الماسة في طريق المواساة[٤].

(١) انظر: ابن رشد، "بداية المجتهد"، ٢: ٣٧.
(٢) انظر: القرافي، "الفروق"، ٣: ٢٩١.
(٣) انظر: الشاطبي، "الموافقات"، ٤: ٣٥٠
(٤) انظر: المصدر السابق، ٣: ٥٨.

ويكشف ابن القيّم (٧٥١هـ) عن مقصد المواساة، وصلته بالمقاصد الحاجيّة، فيشير إلىٰ مراعاة الحاجة الشرعيّة في المستحقّين ومواساتهم، وذلك لأمرين مهمّين[١]:

أحدهما: الحاجة عند الآخذ.

والثاني: النفع لآخذ الزكاة؛ فالمستحقون لها نوعان: نوع أخذ للحاجة، ونوع أخذ للمنفعة، وحرم الشارع الزكاة علىٰ غير هذين النوعين.

وفي سياق ذكر مقاصد الزكاة، يذكر ولي الله الدهلوي (١١٧٦هـ) الحاجة إلىٰ مقصد المواساة، وأنّ الشارع لو لم يوجب علىٰ الأغنياء مواساة الفقراء وأهل الحاجات لهلكوا[٢].

۞ الوجه الثاني: أثر مقصد المواساة في حفظ مقاصد الزكاة الضروريّة.

بعد أن تبيّن أن مقصد المواساة من مقاصد الزكاة الحاجية؛ فإنه من المعلوم أن المقاصد الحاجية إنّما شرعت حفظا وصيانة للمقاصد الضرورية[٣]. وبيان هذا أن مقصد المواساة لا يتعلق بصنف واحد من أهل الزكاة دون آخر، كما ذهب إلىٰ ذلك بعض الباحثين، وإنما هو داخل في حكمة إعطاء الأصناف الثمانية جميعها، لأن العلة في إيجاب الزكاة هو الحاجة، والمنفعة العامة[٤]، وعلىٰ هذه المقدّمة يترتّب القول بأثر هذا المقصد في حفظ مقاصد الزكاة الضروريّة.

(١) انظر: ابن القيم، "إعلام الموقعين"، ٢: ٧٢.
(٢) الدهلوي، "حجة الله البالغة"، ٢: ٦١.
(٣) انظر: الشاطبي، "الموافقات"، ٢: ٣٢.
(٤) انظر: ابن رشد، "بداية المجتهد"، ٢: ٥٤٣.

(١) أثر مقصد المواساة في مقصد حفظ الدين.

من أظهر هذه الآثار:

(أ) أنّ مواساة المؤلفة قلوبهم بالمال الزكوي = إنما قصد الشارع بها من جهة الوجود: تثبيتهم علىٰ الدين، وترغيبهم فيه، واستمالة قلوبهم إليه.

وقصد بها من جهة العدم: درء ضررهم الواقع أوالمتوقع علىٰ دين الأمّة.

(ب) مواساة الغزاة في سبيل الله بالمال الزكوي = أراد بها الشارع تقويتهم علىٰ مواجهة أعدائهم، وإعانتهم بالعُدة والعتاد، والجهاد إمّا جهاد طلب وفق الضوابط الشرعيّة، وذلك بقصد نشر الإسلام وتوسيعِ دائرة الدعوة وهذا حفظ للدين من جهة الوجود.

وإمّا جهاد دفع، وذلك بقصد منع الكفار من استباحة بيضة الدين وأهله، وهذا حفظ للدين من جهة العدم.

(٢) أثر مقصد المواساة في مقصد حفظ النفس.

من هذه الآثار:

(أ) مواساة الفقراء والمساكين بمال الزكاة، وهذا ظاهر في تحقيق حاجاتهم الأساسيّة في الحياة من جهة الوجود، من المطعم، والمشرب، والمسكن، والملبس وغيرها، ومن جهة العدم بتوفير الأدوية التي تدفع عن أبدانهم الأوبئة والأمراض ونحو ذلك، وهذا كلّه يعود علىٰ نفوسهم بالحفظ والصيانة.

(ب) مواساة ابن السبيل بمال الزكاة، وهو المسافر المنقطع عن دياره لحج أو عمرة أو طلب علم أو تجارة وليس معه من المال ما يرجع به إلىٰ بلده، ويلحق بهم

في عصرنا النازحون والمهجّرون عن أوطانهم بسبب الحروب أوالمجاعات، أو الفيضانات[١]. فيعطون من المال ما يحفظ نفوسهم، ويكفل لهم العودة لديارهم سالمين.

(٣) أثر مقصد المواساة في مقصد حفظ العقل.

المواساة في مصرف الرقاب ظاهرة الأثر في مقصد حفظ العقل، وذلك من خلال ما يتحقّق للرقيق من جهة الوجود من العتق، وتحصيل الحريّة، وتمام الإرادة والاختيار والكرامة، ومثلهم الأسرىٰ، والمختطفين، ونحوهم. وهذا له أثره أيضا في مقصد حفظ العقل من جهة العدم؛ لما للعبودية والأسر من أثر علىٰ اختيارهم وإرادتهم وكرامتهم، وغيرها من الحقوق المعنويّة والماديّة، فالرّقيق عادة لا يتحفّظ مما يتحفّظ منه الأحرار فيقع فيما يخلّ بتفكيره وسلوكه.

(٤) أثر مقصد المواساة في مقصد حفظ النسل.

المواساة في مصرف الغارمين ظاهرة في مقصد حفظ النسل. سواء من جهة الوجود وذلك بمعونة الغارمين لحظّ أنفسهم بسداد نفقاتهم علىٰ من يعولون من مطعم ومشرب وملبس ومسكن ونحوها، أو من جهة العدم بسداد ما يتحمّله المصلحون من الحمالات؛ لإطفاء الفتن الثائرة بين المتخاصمين.

وقد أشار وليّ الله الدهلوي (١١٧٦هـ) إلىٰ أثر مقصد المواساة في الزكاة في حفظ ضرورية النسل، وذلك أنّ المجتمع يجمع لا محالة الضعفاء وذوي الحاجة، فإذا لم تكن مواساة للفقراء، وأهل الحاجات يهلكوا[٢].

---

(١) انظر: محمد بن حسين الجيزاني، "وثائق النوازل"، (ط١، الرياض: دار ابن الجوزي، ١٤٣٩هـ، ١: ٤٠٢)؛ عبدالله بن منصور الغفيلي، "نوازل الزكاة"، (الرياض – القاهرة: دار الميمان للنشر والتوزيع، ١٤٣٠هـ – ٢٠٠٩م)، ٤٥٧.

(٢) انظر: الدهلوي، "حجة الله البالغة"، ٢: ٦١.

(٥) أثر مقصد المواساة في مقصد حفظ المال.

يظهر أثر مقصد المواساة في هذا المقصد من خلال مصرف العاملين علىٰ الزكاة، فهولاء أعطوا من مال الزكاة مقابل قيامهم علىٰ حفظ الأموال الزكويّة وصيانتها واستثمارها = ابتداء من جمعها من أرباب المال، وانتهاء بتوزيعها علىٰ المستحقّين لها.

٧
أثـر مقصد الـمواساة في أحكام الزكاة الشرعيّة

بعد الفراغ من الجانب النظري لهذا البحث، يأتي دور الجانب التطبيقي، وذلك بذكر جملة من فروع الزكاة الفقهية، ونوازلها المعاصرة = التي ظهر فيها مراعاة الفقهاء لمقصد المواساة عند تقرير أحكام تلك المسائل[١].

وفيه عشر مسائل:

(١) حكم إخراج زكاة الفطر من قوت أهل البلد.

إذا كان أهل البلد يقتاتون أحد الأصناف المنصوص عليها = جاز الإخراج من قوتهم بلا ريب[٢]. أمّا إذا وجد أن قوتهم من غير المنصوص عليه؛ فللعلماء قولان، فمنهم من لا يجوّز أن يخرج إلا المنصوص، ومنهم من جوّز إخراج ما يقتات منه أهل البلد وإن لم يكن منصوصا، وهذا قول أكثر العلماء[٣].

وصحح ابن تيمية (٧٢٨هـ) القول الثاني، مشيرا إلىٰ أن الأصل في الصدقات أنها تجب علىٰ وجه المواساة للفقراء[٤]، وموظّفًا دلالة السياق المقامي في أن هذا

(١) لم أقصد إلىٰ استيعاب كل المسائل الفقهية، ولا النوازل المعاصرة التي كان لمقصد المواساة أثر فيها، بل إنما المراد هو سياق بعض ما يتبين به من هذه المسائل والنوازل أثر مقاصد الزكاة في أحكامها الشرعية.

(٢) انظر: ابن تيمية، "مجموع الفتاوىٰ"، ٢٥: ٦٨.

(٣) انظر: الكاساني، "بدائع الصنائع"، ٢: ٧٢؛ ابن رشد، "بداية المجتهد"، ٢: ٤٢.

(٤) انظر: ابن تيمية، "مجموع الفتاوىٰ"، ٢٥: ٦٩.

كان قوت أهل المدينة، ولو كان هذا ليس قوتهم، بل يقتاتون غيره؛ لم يكلفهم الشارع أن يخرجوا مما لا يقتاتونه[١].

وإلىٰ هذا أشار ابن القيم (٧٥١هـ) في أنّ مقصود الشارع سدّ خلة المساكين يوم العيد ومواساتهم من جنس ما يقتاته أهل بلدهم، ثم بنىٰ علىٰ ذلك إجزاء إخراج الدقيق وإن لم يصح فيه الحديث[٢].

(٢) إيجاب أن يكون المخرج من المال من جنس النصاب.

اختلف الفقهاء في الواجب في زكاة الإبل إذا زادت علىٰ عشرين ومائة علىٰ قولين: منهم رأىٰ أنّ في كل أربعين بنت لبون، وفي كل خمسين حقة، ومنهم من رأىٰ أنّها إذا زادت الإبل علىٰ عشرين ومائة، استؤنفت الفريضة، في كل خمس شاة إلىٰ خمس وأربعين ومائة، فيكون فيها حقتان وبنت مخاض، إلىٰ خمسين ومائة، ففيها ثلاث حقاق[٣].

واختار ابن قدامة (٦٢٠هـ) القول الأول، وساق أدلة هذا القول، ومن جملة ذلك مراعاة مقصد المواساة؛ لأنّه مال احتمل المواساة من جنسه، فلم يجب من غير جنسه، كالبقر والغنم. وإنما وجب ابتداء من غير جنس الإبل؛ لأنّ عدد الإبل لا يحتمل المواساة من جنسها، فعدلنا إلىٰ غير الجنس ضرورة، وقد زال هذا المانع بزيادة الإبل وكثرتها[٤].

(١) انظر: المصدر السابق، ٢٥: ٦٩.

(٢) انظر: ابن القيم، "إعلام الموقعين"، ٣: ١٨.

(٣) انظر: ابن رشد، "بداية المجتهد"، ٢: ٢١؛ النووي، "المجموع"، ٥: ٤٠٠؛ ابن تيمية، "مجموع الفتاوىٰ"، ٢٠: ٣٧٠.

(٤) انظر: ابن قدامة، "المغني"، ٤: ٢٢؛ القرافي، "الذخيرة"، ٣: ١١٧؛ ابن تيمية، "مجموع الفتاوىٰ"، ٢٥: ٧٥.

والشارع لمّا جعل الأصل أن زكاة كل شيء منه، وفي عينه، كان ذلك منه مراعاة لمقصد المواساة[١]. وإلىٰ هذا أشار ولي الله الدهلوي (١١٧٦هـ) بأنّه الأسهل والأوفق في المصلحة أن تجعل الزكاة من جنس تلك الأموال[٢].

(٣) حكم إسقاط الدين عن المدين واحتسابه من الزكاة.

إسقاط الديون عن المعسرين = لا يجزئ عن زكاة العين بلا نزاع بين العلماء[٣].

لكن اختلف العلماء فيما إذا كان الدين علىٰ من يستحقّ الزكاة: فهل يجوز للغنيّ أن يُسقِط عنه قدر زكاة ذلك الدين، ويكون ذلك زكاة ذلك الدين؟ فيه قولان للعلماء[٤]، واستظهر ابن تيمية (٧٢٨هـ) الجواز، ووجه الاختيار هو أن الزكاة مبناها علىٰ المواساة، والغنيّ إنّما أخرج من جنس ما يملك، بخلاف مَن ماله عين وأخرج دينا؛ فإن المال الذي أخرجه دون الذي يملكه، فكان بمنزلة من أخرج الخبيث عن ماله الطيب وهذا غير جائز[٥].

(٤) حكم إخراج الذكر في زكاة البقر إذا كانت كلها ذكورا.

تقرّر من كلام أهل العلم أنّ الزكاة وضعت علىٰ الرفق والمواساة، ولو أوجب الشارع الإناث من الذكور لكان ذلك إجحافًا برب المال، وهذا يتنافىٰ مع حكمة الشريعة وعدلها.

(١) انظر: القفال، "محاسن الشريعة"، ١٥٧.

(٢) انظر: الدهلوي، "حجة الله البالغة"، ٢: ٦٢.

(٣) انظر: ابن تيمية، "مجموع الفتاوىٰ"، ٢٥: ٨٤.

(٤) انظر: علي بن أحمد ابن حزم، "المحلىٰ بالآثار"، (بيروت: دار الفكر)، ٤: ٢٢٤؛ ابن تيمية، "مجموع الفتاوىٰ"، ٢٥: ٨٤؛ النووي، "المجموع شرح المهذب"، ٦: ٢١٠.

(٥) انظر: ابن تيمية، "مجموع الفتاوىٰ"، ٢٥: ٨٤.

ويذهب ابن قدامة (٦٢٠هـ) إلىٰ أنّها إذا كانت كلها ذكورا، فالذكر يجزئ فيها بكل حال؛ لأن الزكاة مبناها علىٰ المواساة، فلا يكلف ربّ المال المواساة من غير ماله[١].

ويرىٰ ابن الرفعة (٧١٠هـ) أنّه يؤخذ فيها الذكر؛ قياسًا علىٰ أخذ المريضة من المراض، وأخذ الذكر من الغنم الذكور؛ لأن تكليف صاحب المال إخراج أنثىٰ من مال لا أنثىٰ فيه إضرار به، والشارع إنما فرض الزكاة مواساة؛ فلا يناسبها الإضرار[٢].

(٥) حكم إخراج الصحيحة من بهيمة الأنعام إذا كانت كلها مريضة.

اختلف الفقهاء في أخذ الصحيحة من بهيمة الأنعام إذا كانت كلها مريضة في الزكاة، فذهب الجمهور إلىٰ أن حيوانات النصاب إذا كانت كلها مريضة، فإن واجب الزكاة أن يؤخذ من المراض، ويراعىٰ الوسط، ولا يكلف أرباب الأموال شراء صحيحة لإخراجها في الزكاة = مستدلّين بمراعاة مقصد المواساة. يشير ابن قدامة (٦٢٠هـ) إلىٰ ذلك في كون الزكاة مبناها علىٰ المواساة، وتكليف الصحيحة عن المراض إخلال بمقصد المواساة[٣].

(١) انظر: ابن قدامة، "المغني"، ٤: ٣٤.

(٢) انظر: أحمد بن محمد المعروف بابن الرفعة، "كفاية النبيه في شرح التنبيه". تحقيق: مجدي محمد سرور باسلوم، (ط١، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٩م)، ٥: ٣٠٩.

(٣) انظر: علي بن محمد الشهير بالماوردي، "الحاوي الكبير". تحقيق: علي محمد معوض، وعادل أحمد عبدالموجود، ط١، لبنان-بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م)، ٣: ٩٨؛ ابن قدامة، "المغني"، ٢: ٤٤٩؛ وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية-الكويت، "الموسوعة الفقهية الكويتية"، (ط٢، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - دار السلاسل، ١٤٠٤هـ - ١٤٢٧هـ)، ٢٩: ٢٥١.

(٦) حكم زكاة مال المكاتِب.

ذهب جمهور الفقهاء إلىٰ أنّه لا زكاة في مال المكاتب، وذهب بعض العلماء إلىٰ وجوب ذلك[١].

ومن حجج المانعين مراعاة مقصد المواساة في أموال الزكاة. نبّه علىٰ ذلك ابن قدامة (٦٢٠هـ)؛ حيث علّل المنع؛ بأنّ الزكاة وجبت علىٰ طريق المواساة، فلا تجب في مال المكاتب[٢].

واعتبر القرافي (٦٨٤هـ) هذا التعليل في القول بأنّه ليس علىٰ العبيد ولا علىٰ المكاتبين زكاة في أموالهم؛ لأن الزكاة شرعت مواساة فلا تجب عليهم قياسًا علىٰ نفقة الأقربين[٣].

(٧) حكم سقوط الزكاة إذا تلف المال.

ذهب جمهور الفقهاء إلىٰ أن الزكاة لا تسقط بتلف المال بعد الحول، ويجب علىٰ المزكي الضمان، وذهب الحنفية إلىٰ أن الزكاة تسقط بتلف المال بعد الحول سواء أتمكن من الأداء أم لا، وبعد أن حكىٰ ابن قدامة (٦٢٠هـ) الخلاف في المسألة، صحح القول بسقوط الزكاة عند تلف المال بشرط عدم التفريط، معتمدا علىٰ مراعاة مقصد المواساة في الزكاة[٤].

(١) انظر: القاسم بن سلام، "الأموال"، ٥٦١؛ إسحاق بن منصور المعروف بالكوسج، "مسائل الإمام أحمد وإسحاق بن راهويه"، (ط١، السعودية-الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة: عمادة البحث العلمي، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٢م)، ٨: ٤٤٢١-٤٤٢٢؛ ابن حزم، "المحلىٰ بالآثار"؛ ٤: ٢٥٧؛ ابن رشد، "بداية المجتهد"، ٢: ٦.

(٢) انظر: ابن قدامة، "المغني"، ٢: ٤٦٦.

(٣) انظر: القرافي، "الذخيرة"، ٣: ٥١.

(٤) انظر: عبدالوهاب بن علي البغدادي، "الإشراف علىٰ نكت مسائل الخلاف". تحقيق: الحبيب بن طاهر، (ط١، دار ابن حزم، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م)، ١: ٣٨٤؛ ابن قدامة، "المغني"، ٢: ٥٠؛ =

(٨) حكم قطع الثمرة قبل كمالها للخوف من العطش، أو لضعف الجمار.

ذهب أهل العلم إلىٰ أنّه إذا احتاج صاحب الثمر = قطع الثمار قبل كمالها، خشية عطشها، أو لضعف جمّارها، جاز ذلك؛ لأن حق الفقراء إنما وجب شرعًا علىٰ طريق المواساة، فلا يكلف أرباب الأموال من ذلك ما يكون سببًا في هلاك أصل أموالهم(١).

(٩) كيفية إخراج زكاة الحبوب والثمار إذا كان المال الذي فيه الزكاة نوعا واحدا.

لا خلاف بين الفقهاء في أنّه إذا كان المال الذي فيه الزكاة نوعا واحدا، أخذ منه جيدا كان أو رديئا؛ لأن حق الفقراء يجب علىٰ طريق المواساة، فهم بمنزلة الشركاء(٢).

(١٠) لا ربا في الزكاة.

ذهب بعض أهل العلم إلىٰ أنّ الزكاة لا يدخلها الربا، ولهذا جوّز أنّ يضمّ الذهب إلىٰ الفضة في الزكاة، وهما من الأجناس الربويّة، كما تضمّ الحبوب بعضها إلىٰ بعض ليكمل بها النصاب، مع كون الربا يجري فيها(٣). ويرجّح ابن قدامة

= عبدالملك بن عبدالله الجويني، "نهاية المطلب في دراية المذهب". تحقيق: أ.د.عبدالعظيم محمود الديب، (ط١، دار المنهاج، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م)، ٣: ١٠٥؛ "الموسوعة الفقهية الكويتية"، ١٣: ٢٦٧-٢٦٨.

(١) انظر: يحيىٰ بن أبي الخير، "البيان في مذهب الإمام الشافعي". تحقيق: قاسم محمد النوري، (ط١، جدة: دار المنهاج، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م)، ٣: ٢٤١؛ ابن قدامة، "المغني"، ٤: ١٨٠.

(٢) انظر: الماوردي، "الحاوي الكبير"، ٣: ٢١٩؛ ابن قدامة، "المغني"، ٤: ١٨١؛ محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي، "الشرح الكبير للشيخ الدردير وحاشية الدسوقي"، (دار الفكر، بدون طبعة، وبدون تاريخ)، ١: ٤٥٤.

(٣) انظر: ابن قدامة، "المغني"، (٤/ ٢١٨)، المقري، "القواعد"، ٢: ٥٢٢؛ القرافي، "الذخيرة"، ٣: ٨٠.

(٦٢٠هـ) هذا القول معتمدا على اعتبار مقصد المواساة في الزكاة. حيث إنّ المساواة في المعيار الشرعي إنما اعتبرها الشارع في المعاوضات، بينما الزكاة مقصده منها المواساة، وإغناء الفقراء، فلا يدخلها الربا[١].

وينبّه القرافي (٦٨٤هـ) على الفرق بين الربا والزكاة، وذلك في كون الشارع ضيّق باب الربا، بدليل جواز ضمّ الذهب والفضة في الزكاة، وهما في الربا جنسان؛ لأنّ قصد الشارع في الزكاة مواساة الفقراء وإعانتهم بضمّ الحبوب ليكمل لهم النصاب، وتكثر أجزاء الواجب[٢].

(١١) حكم صرف الزكاة لحفر الآبار للفقراء.

اختلف الفقهاء المعاصرون في ذلك، فمنهم ذهب إلى أنّ حفر الآبار ليس من مصارف الزكاة[٣]، ومنهم قال بجواز صرف الزكاة لحفر الآبار للفقراء[٤]، ومبتنى هذا الرأي هو إعمال المقاصد الشرعية، حيث إن تحصيل الماء للفقراء من أهم الضروريات التي شرعت الزكاة لسدّها، كما قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنبياء:٣٠]. فبه تُحفظ النفوس وتعيش، كما أنَّ في ذلك مواساة بليغة للفقراء وسدًّا لخَلّتهم، ثم إن القصد من تمليكهم في مثل تلك الحال دفع الحاجة عنهم، وهو متحقق في انتفاعهم بالاستسقاء من البئر كلما احتاجوا[٥].

(١) انظر: ابن قدامة، "المغني"، ٤: ٢١٨.

(٢) انظر: القرافي، "الذخيرة"، ٣: ٨٠.

(٣) انظر: أحمد بن عبدالرزاق الدويش، "فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، (الرياض: رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء)، ١٠: ٤٣.

(٤) انظر: مجموعة باحثين، "أبحاث فقهية في قضايا الزكاة المعاصرة"، ١: ٤٤٦؛ الغفيلي، "نوازل الزكاة"، ٣٦٥.

(٥) انظر: مجموعة باحثين، "أبحاث فقهية في قضايا الزكاة المعاصرة"، ١: ٤٤٦؛ الغفيلي، "نوازل الزكاة"، ٣٦٥.

(١٢) حكم اعتبار الزكاة بالحول الشمسي.

اعتبر أهل العلم أن حولان الحول شرط لإيجاب الزكاة فيما عدا الخارج من الأرض من الأموال الزكوية[١]. ونص عدد منهم على أن السنة المعتبرة في إخراج الزكاة هي السنة الهجرية، والأشهر القمرية للنصوص الواردة في ذلك[٢].

ووجه المواساة في اعتبار حولان الحول هو أن الشارع الحكيم لم يقتصر على التخفيف في مقدار ما يجب إخراجه من الأموال الزكوية؛ حتى جعل على المكلفين أمرا = يجب عليهم الحق بحلوله؛ ليتوسّع أرباب الأموال في التصرّف فيها، بمقدار ما يخرج قدر المواساة من نماء المال بعد بقاء أصله، وذلك بمضي الحول على هذه الأموال[٣]. والحكمة في أن ما أرصد للنماء اعتبر له الحول، ليكون إخراج الزكاة من النماء لأنه أيسر؛ لأن الزكاة إنما وجبت مواساة، ولم يعتبر حقيقة النماء؛ لأنه لا ضابط له، ولا بد من ضابط، فاعتبر الحول[٤].

وقد استجد فيما يتعلق باشتراط الحول لوجوب الزكاة، اعتبار السنة الشمسية حولا زكويًّا، لاعتماد كثير من الناس في معاملاتهم على التاريخ الميلادي القائم على السنة الشمسية[٥].

(١) انظر: الكاساني، "بدائع الصنائع"، ٢: ٥٠؛ الجويني، "نهاية المطلب"، ٣: ١٠٠.

(٢) انظر: النووي، "المجموع شرح المهذب"، ٦: ١٧٠؛ ابن تيمية، "مجموع الفتاوى"، ٢٥: ١١٦؛ "الموسوعة الفقهية الكويتية"، ٢٣: ٣٠٧.

(٣) انظر: محاسن الشريعة ص ١٥٥.

(٤) انظر: ابن قدامة، "المغني"، ٢: ٤٦٧؛ "الموسوعة الفقهية الكويتية"، ٢٣: ٢٤٣.

(٥) انظر: الجيزاني، "وثائق النوازل"، ١: ٣٣٨- ٣٤٠؛ هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، المعايير الشرعية (النص الكامل للمعايير الشرعية)، (المنامة- الرياض: هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية – دار الميمان للنشر والتوزيع، ١٤٣٧هـ) ٨٨٤؛ الغفيلي، "نوازل الزكاة"، ٨٠.

فإن شقَّ احتسابها بالتاريخ الهجري مشقَّة معتبرة، فيجوز احتسابها بالتاريخ الميلادي بناء علىٰ جواز تأخير الزكاة عند الحاجة لذلك، لا سيما أنَّه تأخير يسير، والمشقَّة تجلب التيسير[١]. ولأنّ الزكاة مبناها علىٰ الرفق والمواساة.

(١٣) حكم زكاة البضاعة الكاسدة التي لم يتمكن التاجر من بيعها.

الأصل إخراج زكاة عروض التجارة نقدا، بعد أن تقوّم، ويحسب المقدار الواجب فيها؛ لأنّ ذلك أصلح للفقراء، ولكن يجوز - علىٰ مذهب الجمهور الذين أوجبوا زكاة البضاعة الكاسدة في كل حول -إخراج زكاة هذه البضاعة الكاسدة من أعيانها، إذا كان ذلك يدفع الحرج عن التجّار في حال الكساد، وضعف السيولة لديهم، ويحقّق مصلحة المستحقّين للزكاة؛ لأن الزكاة مبناها علىٰ المواساة[٢].

(١٤) مقدار نصاب الزروع والثمار بالمقاييس الحديثة.

من المعلوم أن نصاب الزكاة في الزروع والثمار هو خمسة أوسق، ولا زكاة فيها قبل هذا المقدار[٣]، ودليل ذلك قوله ﷺ: "ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة"[٤]. ولأجل معرفة مقدار هذا النصاب بالمقاييس الحديثة كان لا بد من معرفة مقدار الصاع النَّبوي ؛ لأنَّ النصاب مُقَدَّر بالأوسق، والوسق مقدر بالصاع، ويتبين مقدار الصاع بمعرفة المدّ لأنَّه مُقَدَّر به، فقد اتفق العلماء علىٰ أنَّ الصاع النبوي أربعة أمداد بِمُدِّه ﷺ[٥].

(١) انظر: الجيزاني، "وثائق النوازل"، ١: ٤٢٧؛ الغفيلي، "نوازل الزكاة"، ٨٦.

(٢) انظر: هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، "المعايير الشرعية"، ٨٩١؛ مجموعة باحثين، "أبحاث فقهية في قضايا الزكاة المعاصرة"، ٢: ٨٧٩.

(٣) انظر: الكاساني، "بدائع الصنائع"، ٢: ٥٩؛ ابن رشد "بداية المجتهد"، ٢: ٢٧؛ ابن قدامة، "المغني"، ٣: ٣.

(٤) تقدم تخريجه.

(٥) انظر: الغيلي، "نوازل الزكاة"، ٩٤.

والمقاييس الحديثة التي يعرف بها مقدار النصاب = هي إما بوحدة قياس الوزن الجرام، وإما بوحدة قياس الحجم بالمليلتر[١].

وجملة القول في هذه النازلة هي أنَّ الحسابات مهما بلغت؛ فإن الأمر يظلّ علىٰ التقريب لا علىٰ التحديد، ذلك أنه لا يمكن ضبط الصاع النبوي علىٰ التحديد لعدم وجوده بعينه، أما وزنه ثم نقله فإنه لا يسلم من التفاوت مهما دقّ الموزون وتماثل، ولهذا فلا بدَّ فيها من الخلل نتيجة اختلاف المآخذ والأقيسة، وهذا هو الموافق لمقاصد الشريعة القائمة علىٰ التيسير[٢]. فالتفاوت اليسير لا يخلّ بحكم الزكاة لأن مبناها علىٰ المواساة[٣].

(١٥) حكم الإقراض من أموال الزكاة.

لا خلاف بين المعاصرين في إقراض المستحقّ للزكاة نفسه بعد قبضه مال الزكاة؛ لأن المال بعد قبضه ينقلب من كونه زكاة إلىٰ مال مملوك له يتصرف به بأي وجه، كما أنّه لا خلاف في أنه لا يجوز إقراض الزكاة لغير المحتاج إليها، ومحلّ الخلاف هو في إقراض المحتاج للقرض من أموال الزكاة[٤].

(١) انظر: المصدر السابق، ١٠٢- ١٠٤.

(٢) انظر: المصدر السابق، ١٠٦.

(٣) انظر: المنجىٰ بن عثمان ابن المنجىٰ، "الممتع في شرح المقنع". تحقيق: عبدالملك بن عبد الله بن دهيش، (ط٣، مكة المكرمة: مكتبة الأسدي، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م)، (١/ ٦٦٩).

(٤) انظر: د.نايف حجاج العجمي، "الإقراض من الزكاة" : ٢٩-٦٠. "استرجعت بتاريخ ١٤٤١ / ٥ / ٣هـ" من موقع:

https://www.muslim-library.com/dl/books/ar5673.pdf

د. خالد بن محمد السياري، "حلقة نقاش صندوق إقراض الزكاة لمستحقيها"، (ط١، الرياض: دار الميمان للنشر والتوزيع، ١٤٣٥هـ- ٢٠١٤م)، ٥٩؛ د.حمدي صبح طه، "الإقراض من أموال الزكاة": ٧-١١. "استرجعت بتاريخ ٥/ ٣/ ١٤٤١هـ" من موقع الفقه الإسلامي:

http://iso-tec-demos.com/islamfiqh/dataentry/ar/node/481

وللمعاصرين اتجاهان في حكم هذه النازلة؛ فمنهم من قال بالمنع، ومنهم من قال بالجواز[١].

وعمدة ما استدلّ به المجيزون هو اعتبارهم لمقصد المواساة في الزكاة، وذلك أنّ الزكاة مع كونها عبادة؛ إلا أن عقل معنىٰ المواساة فيها ظاهر، فإذا وجد ما يحقق هذا المعنىٰ المصلحي المعقول منها؛ فإن الأولىٰ تحقيقه، دون نظر إلىٰ الشروط التي قيد بها الفقهاء إخراج الزكاة، وليس برهانها جليا[٢]، ثم المتأمل في كلام الفقهاء من جميع المذاهب، يجد فروعا كثيرة في كتاب الزكاة، راعىٰ فيها هؤلاء العلماء مقصد المواساة، ولو كان في ذلك خروج عن القاعدة المستقرّة في تلك المذاهب، كجواز نقل الزكاة إلىٰ خارج بلد المزكي، وتأخير إخراج الزكاة، وجواز إخراج القيمة في الزكاة، ونحوها من الفروع، ممّا يدلّل علىٰ أن القواعد المتقررة عند الفقهاء قد تُخَالف تحرّيًا لتحقيق المصالح الراجحة[٣].

(١) انظر: العجمي، "الإقراض من الزكاة"، ٣٢؛ الدويش، "فتاوىٰ اللجنة الدائمة"، ٨: ٤٥٥؛ رفيق يونس المصري، "مصرف الغارمين، وأثره في التكافل الاجتماعي". مجلة جامعة الملك عبدالعزيز: الاقتصاد الإسلامي ١٨م، ع١، (٢٠٠٥م / ١٤٢٦هـ): ١٣؛ السياري، "حلقة نقاش صندوق إقراض الزكاة لمستحقيها"، ٦١، د.حمدي طه، "الإقراض من أموال الزكاة": ٣١-١٤؛ "صندوق الزكاة في لبنان": "استرجعت بتاريخ ٥/ ٣/ ١٤٤١هـ" من موقع:
https://www.zakat.org.lb/pages/ar/questions-and-answers/1225

(٢) انظر: المصادر السابقة.

(٣) انظر: المصادر السابقة.

الخـاتمــة

وفيها أهمّ النتائج، والتوصيات.

بعد الفراغ من عرض قضايا هذا البحث، يمكن إجمال أهمّ النتائج التي توصّلت إليها، **وهي على وجه الاختصار:**

(١) مقاصد الزكاة لها أثر كبير في معرفة أحكامها الشرعيّة، وفقه نوازلها المعاصرة.

(٢) مراتب المقاصد في الزكاة تتنوّع إلىٰ ضروريّات، وحاجيّات، وتحسينيّات، وذلك بحسب الحاجات الأساسيّة للناس في كل زمان ومكان.

(٣) مقصد المواساة من المقاصد الحاجيّة في الزكاة، والتي لها أثرها في حفظ المقاصد الضروريّة لهذه الفريضة العظيمة.

(٤) الأدلة الشرعية من نقلية وعقلية قد دلت علىٰ أصل مقصد المواساة في شرعيّة الزكاة، وأنّه معنىٰ مناسب ظهر من ترتيب أحكام الزكاة عليه جلب مصالح، ودرء مفاسد.

(٥) الفقهاء من المتقدّمين والمعاصرين يلاحظون مقصد المواساة عند تنزيل الأحكام الزكويّة علىٰ الواقع، وقد ظهر ذلك من خلال عدد من المسائل الفقهية قديما وحديثا.

ومن أبرز توصيات هذا البحث على وجه الإيجاز:

(١) يتطلب بيان أثر مقصد المواساة في أحكام الزكاة خاصة، وأحكام الشريعة عامة = المزيد من النظر الأصولي والفقهي.

(٢) تشتدّ الحاجة إلى الربط بين مقاصد الزكاة وأحكامها عند النظر في مستجدّات الأحكام الزكويّة.

(٣) تحتاج مراتب المقاصد في الزكاة إلى دراسة تكشف عن العلاقة بينها وبين مقاصد الشريعة الكلية.

فهـرس المصـــادر والمراجع

(١) إبراهيم بن موسىٰ الشاطبي، "الموافقات". تحقيق مشهور آل سلمان، (ط١، دار ابن عفان، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م).

(٢) أبو القاسم الحسين الراغب الأصفهاني، "تفسير الراغب الأصفهاني"، تحقيق: د. محمد عبد العزيز بسيوني، (ط١، كلية الآداب: جامعة طنطا، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م)

(٣) أبو بكر بن مسعود الكاساني، "بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع"، (ط٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م).

(٤) أحمد بن إدريس القر افي، "الفروق= أنوار البروق في أنواء الفروق"، (بدون طبعة، وبدون تاريخ).

(٥) أحمد بن إدريس القرافي، "الذخيرة". تحقيق: محمد حجي، وسعيد عراب، ومحمد بوخبزة، (ط١، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤م).

(٦) أحمد بن إدريس القرافي، "العقد المنظوم في الخصوص والعموم". تحقيق: د.أحمد الختم عبدالله، (ط١، مصر: دار الكتبي، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م).

(٧) أحمد بن حمزة الرملي، "نهاية المحتاج إلىٰ شرح المنهاج"، (بيروت: دار الفكر، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م).

(٨) أحمد بن عبدالحليم بن تيمية، " تنبيه الرجل العاقل علىٰ تمويه الجدل الباطل". تحقيق: علي بن محمد العمران، ومحمد عزيز شمس، (ط١، مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، ١٤٢٥هـ).

(٩) أحمد بن عبدالحليم بن تيمية، "مجموع الفتاوىٰ". تحقيق عبدالرحمن بن

محمد بن قاسم، (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م).

(١٠) أحمد بن عبدالرحيم الدهلوي، "حجة الله البالغة". تحقيق: السيد سابق، (ط١، لبنان-بيروت: دار الجيل، ١٤٢٦هـ- ٢٠٠٥م).

(١١) أحمد بن عبدالرزاق الدويش، "فتاوىٰ اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، (الرياض: رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء).

(١٢) أحمد بن عمر القرطبي، "المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم"ز تحقيق: مجموعة من المحققين، (ط١، ١٤١٧هـ ١٩٩٦م).

(١٣) أحمد بن فارس الرازي، "مقاييس اللغة". تحقيق عبدالسلام محمد هارون، (دار الفكر، ١٣٩٩ه- ١٩٧٩م).

(١٤) أحمد بن محمد المعروف بابن الرفعة، "كفاية النبيه في شرح التنبيه". تحقيق: مجدي محمد سرور باسلوم، (ط١، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٩م).

(١٥) إسحاق بن منصور المعروف بالكوسج، "مسائل الإمام أحمد وإسحاق بن راهويه"، (ط١، السعودية-الجامعة الإسلامية: عمادة البحث العلمي، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٢م).

(١٦) الحسين بن علي الشوشاوي، "رفع النقاب عن تنقيح الشهاب". تحقيق د.أحمد بن محمد السراج، د.عبدالرحمن بن عبدالله الجبرين، (ط١، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م).

(١٧) حليمة بنت حسن برناوي، "القواعد والضوابط الفقهية عند شيخ الإسلام ابن تيمية في كتاب الزكاة والصوم والحج"، (جامعة أم القرىٰ : قسم الفقه بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م).

(١٨) حمد بن محمد الخطابي، "معالم السنن"، (ط١، حلب: المطبعة العلمية، ١٣٥١هـ - ١٩٣٣م).

(١٩) د. خالد بن محمد السياري، "حلقة نقاش صندوق إقراض الزكاة لمستحقيها"، (ط١، الرياض: دار الميمان للنشر والتوزيع، ١٤٣٥هـ- ٢٠١٤م).

(٢٠) د.جميل يوسف زريوا، "مقاصد الشريعة عند العلامة السعدي"، (ط١، السعودية- الرياض: دار التوحيد للنشر، ١٤٣٧هـ-٢٠١٦م).

(٢١) د.حمدي صبح طه، "الإقراض من أموال الزكاة": "استرجعت بتاريخ ٣/ ٥/ ١٤٤١هـ" من موقع الفقه الإسلامي:

http://iso-tec-demos.com/islamfiqh/dataentry/ar/node/481

(٢٢) د.نايف حجاج العجمي، "الإقراض من الزكاة". "استرجعت بتاريخ ٣/ ٥/ ١٤٤١هـ" من موقع:

https://www.muslim library.com/dl/books/ar5673.pdf

(٢٣) د.هشام بن محمد السعيد، "الإجماع في القواعد الفقهية"، (الرياض: دار ابن الجوزي، ط١، ١٤٣٨هـ).

(٢٤) رفيق يونس المصري، "مصرف الغارمين، وأثره في التكافل الاجتماعي". مجلة جامعة الملك عبدالعزيز: الاقتصاد الإسلامي ١٨م، ع١، (٢٠٠٥م / ١٤٢٦هـ).

(٢٥) زين الدين المناوي، "التوقيف علىٰ مهمات التعاريف"، (ط١، القاهرة: عالم الكتب ٣٨ عبدالخالق ثروت، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م).

(٢٦) "صندوق الزكاة في لبنان": "استرجعت بتاريخ ٣/ ٥/ ١٤١هـ" من موقع:

https://www.zakat.org.lb/pages/ar/questions-and-answers/1225

(٢٧) عبدالرحمن بن ناصر السعدي، "إرشاد أولىٰ البصائر والألباب لنيل الفقة بأقرب الطرق وأيسر الأسباب". تحقيق: أشرف بن عبدالمقصود، (ط١، الرياض: أضواء السلف، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م).

(٢٨) عبدالعزيز بن أحمد البخاري، "كشف الأسرار شرح أصول البزدوي"، (دار الكتاب الإسلامي).

(٢٩) عبدالعزيز بن عبدالسلام السلمي، "الفوائد في اختصار المقاصد". تحقيق: إياد خالد الطباع، (ط١، دمشق: دار الفكر المعاصر، دار الفكر، ١٤١٦هـ).

(٣٠) عبدالعزيز بن عبدالسلام السلمي، "قواعد الأحكام ف مصالح الأنام". تحقيق: د.نزيه حماد، ود.عثمان ضميرية، (ط١، دمشق-بيروت: دار القلم – الدار الشامية، ١٤٢١هـ – ٢٠٠٠م).

(٣١) عبدالله بن أحمد بن قدامة، "المغني".تحقيق: د.عبدالله التركي ود.عبدالفتاح الحلو، (ط٥، الرياض: دار عالم الكتب، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م).

(٣٢) عبدالله بن منصور الغفيلي، "نوازل الزكاة"، (الرياض – القاهرة: دار الميمان للنشر والتوزيع، ١٤٣٠هـ – ٢٠٠٩م).

(٣٣) عبدالملك بن عبدالله الجويني، "البرهان في أصول الفقه". تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، (ط١، لبنان- بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ – ١٩٩٧م).

(٣٤) عبدالملك بن عبدالله الجويني، "نهاية المطلب في دراية المذهب". تحقيق: أ.د.عبدالعظيم محمود الديب، (ط١، دار المنهاج، ١٤٢٨هـ – ٢٠٠٧م).

(٣٥) عبدالوهاب بن علي البغدادي، "الإشراف علىٰ نكت مسائل الخلاف". تحقيق: الحبيب بن طاهر، (ط١، دار ابن حزم، ١٤٢٠هـ – ١٩٩٩م).

(٣٦) عبدالوهاب بن علي البغدادي، "شرح الرسالة". تحقيق: أحمد بن علي، (ط١، دار ابن حزم، ١٤٢٨هـ – ٢٠٠٧م).

(٣٧) علي بن أبي علي الآمدي، "الإحكام في أصول الأحكام". تحقيق: عبدالرزاق عفيفي، (لبنان – بيروت – دمشق: المكتب الإسلامي).

(٣٨) علي بن أبي علي بن محمد الآمدي، "الإحكام في أصول الأحكام". تحقيق عبدالرزاق عفيفي، (ط١، الرياض: دار الصميعي، ١٤٢٤هـ – ٢٠٠٣م).

(٣٩) علي بن أحمد ابن حزم، "المحلىٰ بالآثار"، (بيروت: دار الفكر)، بدون طبعة وبدون تاريخ.

(٤٠) علي بن إسماعيل الأبياري، "التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه". تحقيق: د.علي بن عبدالرحمن الجزائري، (ط١، الكويت: دار الضياء – قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٣٤هـ – ٢٠١٣م).

(٤١) علي بن محمد، الجرجاني، "التعريفات". تحقيق جماعة من العلماء، (ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ – ١٩٨٣م).

(٤٢) فهد بن ناصر السليمان، "مجموع فتاوىٰ ورسائل العثيمين"، (دار الوطن– دار الثريا، ١٤١٣هـ).

(٤٣) القاسم بن سلام، "الأموال". تحقيق خليل محمد هرّاس، (بيروت: دار الفكر).

(٤٤) مجموعة من الباحثين، "أبحاث فقهيّة في قضايا الزكاة المعاصرة"، (ط٣، الأردن: دار النفائس، ١٤٢٤هـ – ٢٠٠٤م).

(٤٥) مجموعة من الباحثين، "معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية"، (ط١، الإمارات: أبو ظبي، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان، ومجمع الفقه الإسلامي الدولي، ١٤٣٤هـ – ٢٠١٣م).

(٤٦) محمد الطاهر الميساوي، "جمهرة مقالات ورسائل الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور"، (ط١، الأردن: دار النفائس، ١٤٣٦هـ – ٢٠١٥م).

(٤٧) محمد الطاهر بن عاشور، "التحرير والتنوير"، (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م).

(٤٨) محمد الطاهر بن عاشور، "مقاصد الشريعة الإسلامية". محمد الحبيب ابن الخوجة، (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٢٥هـ – ٢٠٠٤م).

(٤٩) محمد بن أبي الفتح البعلي، "المطلع علىٰ ألفاظ المقنع". تحقيق: محمود الأرناؤوط وياسين محمود الخطيب، (ط١، مكتبة السوادي للتزويع، ١٤٣٢هـ– ٢٠٠٣م).

(٥٠) محمد بن أبي بكر ابن القيم الجوزية، "الفوائد"، (ط٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م).

(٥١) محمد بن أبي بكر ابن القيم الجوزية، "زاد المعاد في هدي خير العباد"، (ط٢٧، بيروت: مؤسسة الرسالة-الكويت: مكتبة المنار الإسلامية، ١١٤١٥هـ - ١٩٩٤م).

(٥٢) محمد بن أبي بكر الرازي "مختار الصحاح". تحقيق: يوسف الشيخ محمد، (ط٥، بيروت - صيدا: المكتبة العصرية-الدار النموذجية، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م).

(٥٣) محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، "إعلام الموقعين عن رب العالمين". تحقيق مشهور بن حسن آل سلمان، (ط١، السعودية: دار ابن الجوزي، ١٤٢٣هـ).

(٥٤) محمد بن أحمد بن رشد، "بداية المجتهد ونهاية المقتصد".تحقيق: ماجد الحموي، (ط١، لبنان-بيروت: دار ابن حزم، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م).

(٥٥) محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي، "الشرح الكبير للشيخ الدردير وحاشية الدسوقي"، (دار الفكر، بدون طبعة، وبدون تاريخ).

(٥٦) محمد بن إدريس الشافعي، "الأم"، (بيروت: دار المعرفة، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م).

(٥٧) محمد بن إسماعيل البخاري، "صحيح البخاري". تحقيق محمد زهير بن ناصر، (ط١، دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ).

(٥٨) محمد بن الحسن الأزدي، "جمهرة اللغة". تحقيق:رمزي منير بعلبكي، (ط١، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٧م).

(٥٩) محمد بن بهادرين الزركشي، "البحر المحيط في أصول الفقه". تحقيق د.عبدالستار أبوغدة، (ط٢، الكويت: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ١٤١٣هـ- ١٩٩٢م).

(٦٠) محمد بن حسين الجيزاني، "دراسة وتحقيق قاعدة «الأصل في العبادات المنع»"، (ط١، السعودية: دار ابن الجوزي، ١٤٣١هـ).

(٦١) محمد بن حسين الجيزاني، "وثائق النوازل"، (ط١، الرياض: دار ابن الجوزي، ١٤٣٩هـ).

(٦٢) محمد بن صالح العثيمين، "الشرح الممتع علىٰ زاد المستقنع"، (ط١، الرياض: دار ابن الجوزي، ١٤٢٢هـ -١٤٢٨هـ).

(٦٣) محمد بن عبدالباقي الزرقاني، "شرح الزرقاني علىٰ الموطأ". تحقيق: طه عبدالرؤوف سعد، (ط١، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م).

(٦٤) محمد بن عبدالله بن العربي، "أحكام القرآن"، (لبنان-بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ -٢٠٠٣م).

(٦٥) محمد بن علي ابن دقيق العيد، "إحكام الأحكام". تحقيق: عبدالمجيد بن خليل العمري، (ط١، الكويت: مكتبة أهل الأثر للنشر والتوزيع- أسفار، ١٤٣٨هـ-٢٠١٧م).

(٦٦) محمد بن علي الشوكاني، "إرشاد الفحول إلىٰ تحقيق الحق من علم الأصول"، تحقيق أحمد عزو عناية، (ط١، دار الكتاب العربي، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م).

(٦٧) محمد بن علي القفال الشاشي الكبير، "محاسن الشريعة". تحقيق: علي إبراهيم مصطفىٰ، (ط١، القاهرة: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٧م).

(٦٨) محمد بن عمر الرازي، "المحصول". تحقيق د.طه بن جابر العلواني، (ط٣، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٨هـ).

(٦٩) محمد بن عمر الرازي، "تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير"، (ط٣، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠هـ)

(٧٠) محمد بن محمد الزبيدي، "تاج العروس من جواهر القاموس". تحقيق: مجموعة من المحققين، (دار الهداية).

(٧١) محمد بن محمد الغزالي، "المستصفىٰ من علم الأصول". تحقيق د.محمد سليمان الأشقر، (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٧هـ ١٩٩٧م).

(٧٢) محمد بن محمد المقري، "القواعد". تحقيق: د.أحمد بن عبدالله بن حميد، (ط٣، جامعة أم القرىٰ: معهد البحوث العلمية-مركز ‘حياء التراث الإسلامي، ١٤٣٤هـ-٢٠١٣م).

(٧٣) محمد بن مكرم ابن منظور، "لسان العرب". (ط٣، بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ).

(٧٤) محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، "القاموس المحيط". تحقيق:مكتب تحقيق التراث بمؤسسة الرسالة، (ط٨، لبنان-بيروت: مؤسسة الرسالةللطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م).

(٧٥) محمد بن يوسف الكرماني، "الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري"، (ط٢، لبنان-بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠١هـ- ١٩٨١م).

(٧٦) محمد سعد بن أحمد اليوبي، "مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية"، (ط٣، السعودية-الرياض: دار ابن الجوزي، ١٤٣٢هـ).

(٧٧) مسلم بن الحجاج القشيري، "صحيح مسلم". تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي).

(٧٨) مصطفىٰ سعيد الخن، "أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء". (ط٢، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م).

(٧٩) المنجىٰ بن عثمان ابن المنجىٰ، "الممتع في شرح المقنع". تحقيق: عبدالملك بن عبد الله بن دهيش، (ط٣، مكة المكرمة: مكتبة الأسدي، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م).

(٨٠) هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، المعايير الشرعية (النص الكامل للمعايير الشرعية)، (المنامة- الرياض: هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية - دار الميمان للنشر والتوزيع، ١٤٣٧هـ).

(٨١) وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية-الكويت، "الموسوعة الفقهية الكويتية"، (ط٢، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - دار السلاسل، ١٤٠٤هـ - ١٤٢٧هـ).

(٨٢) يحيىٰ بن أبي الخير، "البيان في مذهب الإمام الشافعي". تحقيق: قاسم محمد النوري، (ط١، جدة: دار المنهاج، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م).

(٨٣) يحيىٰ بن شرف النووي، "المجموع شرح المهذب"، (دار الفكر)، ٨: ٢٤٣.

(٨٤) عبد الستير محمد ولي، "مقاصد الزكاة في الإسلام". *مركز لندن للاستشارات والبحوث، مجلة الحكمة* ٢٧، (صفر ١٤٤١هـ - ٢٠١٩م).

(٨٥) عبدالله الزبير عبدالرحمن، "المقاصد المرعية في تشريع الزكاة"". موقع الهيئة العليا للرقابة الشرعية علىٰ المصارف والمؤسسات الإسلامية في السودان:

المبحث الثالث

التفسير المصلحي للنصوص

مقدمـــة البحث

الحمد لله، والصَّلاة والسّلام علىٰ رسول الله، وعلىٰ آله، وصحبه ومن والاه.

أما بعد:

فإنّ علم مقاصد الشّريعة أضحىٰ في عصرنا معترك الأفكار، ومحطّ الأنظار، وما ذاك إلا لعظيم شرفه، وجلالة قدره، وهو مع هذه المكانة = لا يزال بحاجة إلىٰ مزيد من التّحرير والتّنوير، حتىٰ يتجلّىٰ أثر استثماره في قضايا الحياة، ونوازل العصر.

وإسهامًا في تحرير مباحث هذا العلم، وتأسيسًا لقضاياه؛ جاء هذا البحث (التفسير المصلحي للنّصّوص).

إذ لا يخفىٰ أنّ تفسير النّصوص عند الأصوليين ليس تفسيرًا مرسلًا، يأخذ بخطامه كلّ متذّرعٍ بفهم أو ذوق. بل هو قضيّة لها ضوابطها ومحدّداتها الموضوعيّة الحاكمة علىٰ توظيفها، واستثمارها. والتّفسير المصلحيّ كذلك. وهذا يُطلع النّاظر علىٰ إدراك الأصوليّين لأثر عمليّة الضبط هذه في البناء الأصوليّ عمومًا، وبناء ووضع معالم المقاصد خصوصًا.

وقد نبّه الشاطبيّ (٧٩٠هـ) في مقدمته لكتابه (الموافقات)علىٰ هذه القضيّة المنهجيّة، وهي أنّه لا يسمح للنّاظر في كتابه أن ينظر فيه؛ حتّىٰ يكون ريّان من علم الشريعة، في الأصول والفروع، والمنقول والمعقول، حتّىٰ لا ينقلب عليه النّظر فيما

أودع فيه فتنة بالعرض[١].

ويقرّر ابن عاشور (١٣٩٣هـ) هذه المسألة أيضًا، فيشير إلىٰ أنّ من شرط المعرفة بمقاصد الشريعة، تحصيل العلوم الشرعيّة، والسّبب هو أنّ المعرفة بمقاصد الشريعة من أنواع العلم الدقيق، الذي لا يحسن ضبطه ولا تنزيله العوامّ، فقد يضعون المقاصد في غير مواضعها، فيعود بعكس المراد منها[٢].

ولأنّ الدعوة إلىٰ أخذ النّصوص بمقاصدها، وإدخال التّفسير المصلحيّ في معانيها وأحكامها، أصبحت ضرورة في نظر الباحثين المعاصرين = كان من المهمّ بحث هذا الموضوع، والكلام علىٰ حقيقته، وضوابطه، ومجالاته.

(١) انظر: الموافقات، الشاطبي (١/ ١٢٤).

(٢) انظر: مقاصد الشريعة، ابن عاشور (ص١٨٨).

١ حقيقة التفسير المصلحي للنصوص

الكشف عن حقيقة التفسير المصلحي للنصوص له أثره في بناء ووضع معالم المقاصد. وهذا المصطلح (**التفسير المصلحي للنّصّوص**) من المفاهيم التي استُحدِثت عند الباحثين المعاصرين في المقاصد[١]. وهو يتكوّن من ثلاث كلمات: (التّفسير)، و(المصلحة)، و(النّصّ)، ولذا سيكون تعريفه باعتبارين:

أولا: تعريف التّفسير المصلحيّ للنّصوص باعتبار أجزائه:

وهذا يشمل تعريف: (التّفسير)، و(المصلحة)، و(النّص).

(١) تعريف التّفسير:

لغة: التّفسير من الفَسْرُ وهو البيان والإيضاح للشيء[٢].

اصطلاحا: هو: "علم يعرف به فهم كتاب الله، المنزل على نبيّه محمّد ﷺ، وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحكمه"[٣].

(٢) تعريف المصلحة:

لغة: المصلحة واحدة المصالح، وهي من صلح الشيء صلاحا، وهو خلاف

(١) انظر: معجم المصطلحات المقاصدية، مجموعة باحثين (ص٢٣٥).

(٢) انظر: العين، الخليل الفراهيدي (٧/ ٢٤٧)، مقاييس اللغة، أحمد ابن فارس (٤/ ٥٠٤)، مادة (فسر).

(٣) البرهان في علوم القرآن، محمد الزركشي (١/ ١٣).

الفساد، والصلاح هو الخير والصواب[١].

اصطلاحا: عرفها الغزالي (٥٠٥هـ) على وجه الإجمال بأنّها: " المحافظة على مقصود الشرع"[٢]. وأما على وجه التفصيل فقال هي: " المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة"[٣].

وتعريف الغزالي (٥٠٥هـ) هنا للمصلحة لقي قبولا عند المعاصرين لأمرين[٤]:

الأول: أنه أظهر ما بين المصلحة ومقاصد الشريعة من رابطة قوية، فالمصلحة لا تعتبر شرعا حتى تكون محققة لمقصد شرعي.

الثاني: أنه بيّن أن المقاصد والمصالح إطلاقان لمسمى واحد، إذ المصالح كل ما يتضمن حفظ المقاصد ويدفع الفساد عنها.

(٣) تعريف النص:

لغة: النّصّ مأخوذ من نصّ الشيء أي إذا رفعه وأظهره[٥].

---

(١) انظر: مقاييس اللغة (٣/ ٣٠٣)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد الحموي (١/ ٣٤٥)، مختار الصحاح، محمد الرازي (ص: ١٧٨)، مادة (صلح).

(٢) المستصفى، الغزالي (١/ ٤١٦- ٤١٧).

(٣) المصدر السابق.

(٤) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، محمد سعد اليوبي (ص ٣٧٣)، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، يوسف البدوي (ص٦٠).

(٥) انظر: لسان العرب، ابن منظور (٧/ ٩٧)، مادة (نصص).

اصطلاحا: النّصّ هو ما لا يحتمل إلا معنىً واحدا[١]. وله إطلاقان[٢]:

أحدهما: إطلاق يراد به القولُ الدَّالُّ علىٰ معنىً لا تردُّدَ فيه، وهو ما كان علىٰ خلاف الظاهر والمجمل.

والثاني: إطلاق يراد به مُطْلق الدلالة القوليّة؛ سواء كانت علىٰ وجه القطع أو علىٰ وجه الظنّ، وهو بهذا المعنىٰ يشمل القاطع والظاهر، وهو المتداول علىٰ ألْسِنَةِ السَّلَف.

والمراد بالنّصّ هنا في هذا البحث هو المعنىٰ الثاني.

ثانيا: تعريف التفسير المصلحي للنصوص باعتباره علما على مصطلح معيّن:

لم أقف علىٰ تعريف للتفسير المصلحي للنصوص عند المتقدّمين؛ وذلك لحداثة هذا المصطلح[٣]. ولهذا سيكون الكلام عليه في أمور:

(١) التعريفات المعاصرة:

عرّفه بعض الباحثين بقوله: "استحضار المصالح الشرعيّة في تفسير النصوص واستنباط أحكامها، والترجيح بينها"[٤].

هذا التعريف جاء مختصرا، ويؤخذ عليه اشتمال التعريف علىٰ بعض أجزاء المُعَرَّف كـ (المصالح)، و(تفسير النصوص)، فتتوقف معرفة كل منهما علىٰ الآخر،

(١) انظر: الحدود في الأصول، الباجي ص: ١٠٥، معجم مصطلحات أصول الفقه، د.قطب مصطفىٰ سانو، ص ٤٥٧، معجم مصطلح الأصول، هيثم هلال ص ٣٣٧.

(٢) انظر: تنبيه الرجل العاقل علىٰ تمويه الجدل الباطل، أحمد ابن تيميّة (٢/ ٤٦٩).

(٣) انظر: معجم المصطلحات المقاصدية ص ٢٣٥.

(٤) التفسير المصلحي للنصوص عند الإمامين الجصاص وابن العربي من خلال كتابيهما "أحكام القرآن"، (ص٤٩).

وهذا دور، وهو معيب عند أهل النّظر.

(٢) التعريف المختار:

يمكن أن يعرّف التفسير المصلحي للنصوص بأنّه: (إعمال المعاني الشرعيّة في بيان كلام الشارع، واستنباط الأحكام منه، وتنزيلها على الواقع).

(٣) علاقة التفسير المصلحي للنصوص، بمصطلحي (التعليل)، و(التقصيد):

تعليل النّصوص أو التّفسير التّعليلي = هو القول بتضمّن الحكم الشرعيّ الجزئي لمعنىً مناسب ومصلحة تدركها العقول. وهذا هو المقصود بمقولة (الأصل في العادات الالتفات إلى المعاني)[١].

فالتّفسير التّعليلي للنّصوص بهذا الإطلاق الخاصّ النسبيّ = يقابل التفسير التّعبّدي للنصوص، وهما تفسيران محلّ اتفاق[٢]. وقد نصّ عليهما الشافعي (٢٠٤هـ) في كتابه الأمّ[٣]، وحكاهما عنه الجويني (٤٧٨هـ)[٤].

والتّفسير التّعليلي ضرب من التفسير المصلحي للنّصوص، فالتّعليل بهذا الاعتبار أخصّ، والتفسير أعمّ[٥].

وفي الجملة فيمكن القول بأنّ التّفسير التّعليلي، أو التفسير المصلحي للنّصوص لا يتنافيان مع التفسير التّعبدي للنّصوص، إذ التفسير التّعبّدي هو نفسه

(١) انظر: الموافقات، (٢/ ٥١٥- ٥٢٠)، مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور (٢/ ١١٢)، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، مجموعة من الباحثين (٥/ ٤٦٨).

(٢) انظر: البحر المحيط، الزركشي (٧/ ٤٠٣).

(٣) انظر: الأم، محمد بن إدريس الشافعي (٢/ ٢٠٣).

(٤) انظر: البرهان في أصول الفقه، عبدالملك بن عبدالله الجويني (٢/ ١٧٨).

(٥) انظر: معجم المصطلحات المقاصدية (ص ٢١٣ – ٢٣٤).

ضرب من التفسير المصلحي الذي لا يخلو منه حكم من الأحكام الشرعيّة، فكل حكم يعلّم الناس ويحملهم على الانقياد للشرع، وعلى الخضوع لله ففيه مصلحة[١].

أمّا تقصيد النصوص أو التفسير المقاصدي[٢]، فهو كذلك ضرب آخر من التفسير المصلحي للنصوص، ولكنّه أعمّ من مدلول التّعليل، ولذا يمكن القول بأنّ كلّ تعليل تقصيد وليس العكس، وكل تقصيد تفسير مصلحي وليس العكس.

فالمقاصد أخص من المصالح، فليس كل مصلحة هي مقصد شرعي، وهو ما نبّه عليه ابن عاشور (١٣٩٣هـ) معتبرًا أنّ المقصد الشرعيّ هو ما نتحقّق أنّه مقصود للشريعة، والسّبب في نظره أنّ المصالح كثيرة منبثّة، واستشهد على ذلك بما جاءت الشريعة به من مقاصد أبطلت كثيرا من الأحوال الجاهليّة التي كان يعتبرها عقلاؤهم في بعض الأزمنة مصالح، وأثبتت بدلًا عنها مصالح أرجح منها، وخلص إلى أنّ مقاصد الشارع لا يجوز أن تكون غير مصالح، ولكنه لا يلزم أن يكون مقصودا منها كل مصلحة[٣].

(١) انظر: الموافقات (٢/ ٥١٤)، نظرية المقاصد، الريسوني (ص٢١٤)، شرح مراقي السعود، محمد الأمين الشنقيطي (٢/ ٤٤١)، أضواء البيان، الشنقيطي (٢/ ١١٢)، التعريف بالإسلام ومحاسنه، عبدالعزيز ابن باز (ص١٢-١٥).

(٢) انظر: التفسير المقاصدي: تأصيل وتطبيق)، مشرف الزهراني، مجلة الدراسات الإسلامية، المجلد٢٨، العدد (١)، (ص ٥٨- ٦٧)، الرياض، (٢٠١٦م / ١٤٣٧هـ).

(٣) انظر: مقاصد الشريعة، ابن عاشور (ص٢٩٩).

٢

السيـاق التاريخي للتفسير المصلحي للنصـوص

الوقوف علىٰ شواهد من التفسير المصلحي للنصوص في كلام أهل العلم، يكفي دليلاً علىٰ عراقة هذا المفهوم في الدرس الأصولي، ويصون هذا المصطلح من الاستعارة النفعيّة المغرضة التي تورث إشكاليات في قراءة وتفسير النصوص الشرعية، وهو ما يخلّ ببناء ووضع معالم المقاصد. وسيكون تناول هذا المطلب في جملة من النقاط:

أولا: التطور الدلالي للمفهوم.

من أقدم المفاهيم تداولا في كتب الأصوليّين مفهوم (عقل المعاني).

حيث نجد الشافعي (٢٠٤هـ) أوّل من استعمله وأشار إليه، ومن ذلك قوله: "ومن كان عالمـًا بما وصفنا بالحفظ لا بحقيقة المعرفة: فليس له أن يقول أيضـًا بقياس، لأنه قد يذهب عليه عَقْل المعاني"(١).

والمعاني تطلق ويراد بها عند المتقدّمين المقاصد والمنافع والمصالح. قال الشافعي (٢٠٤هـ): "وسنة رسول الله مُبَيِّنَة عن الله معنىٰ ما أراد"(٢). ويقول عن حكم الصلاة في وقت النهي: " ويجب علىٰ من علم المعنىٰ الذي نَهَىٰ عنه والمعنىٰ الذي أبيحت فيه: أن إباحتها بالمعنىٰ الذي أباحها فيه خلاف المعنىٰ الذي نهىٰ فيه عنها"(٣).

(١) الرسالة (ص٥١١).
(٢) الرسالة (ص٧٩).
(٣) المصدر السابق (ص٣٢٨).

وبعض الأصوليّين يعدل عن استعمال لفظ (عقل المعنىٰ) إلىٰ (معقولية المعنىٰ)، حيث اعتبره المقّري (٧٥٨هـ) هو الأصل في الأحكام[١]. وكثر تداوله، وممّن استعمله الشاطبي (٧٩٠هـ) كقوله عن العبادات: " فإنها مبنية علىٰ عدم معقولية المعنىٰ"[٢]. ويقصد الأصوليون بعدم المعقولية، أي: ما لا يعقل معناه، بحيث لا يمكن القياس فيه؛ لأن من شرط الأصل المقيس عليه أن يكون معقول المعنىٰ، إذ لا تعدية بدون ذلك؛ فحقيقة القياس هي في تعدية حكم المنصوص عليه إلىٰ غيره، وما لا يعقل، لا يمكن تعديته، كأوقات الصلوات، وعدد الركعات[٣].

وزاد الجويني (٤٧٨هـ) مفهوم (عقل المعاني) إيضاحا في قوله: " وإذا ثبت بلفظ ظاهر قصد الشارع في تعليل حكم بشيء؛ فهذا أقوىٰ متمسك به في مسالك الظنون. فإن المستنبط إذا اعتمد إيضاح الإخالة وإثبات المناسبة وتدرج منه إلىٰ تحصيل الظن؛ فإن صحب الرسول ﷺ كانوا رضي الله عنهم يعلقون الأحكام بأمثال هذه المعاني"[٤].

وفي طور آخر نلحظ اتساع دائرة هذا المفهوم، فنجد مثلا من إطلاقاته (المناسب المصلحي)[٥]، ويعنون به المصالح المرسلة، و(المعنىٰ المصلحي)[٦]، و(الوصف المصلحي)[٧]، و(النظر المصلحي)[٨]، وغيرها.

(١) انظر: القواعد، محمد المقري (١/ ٢٩٦).
(٢) انظر: الموافقات (١/ ٣١٩).
(٣) انظر: أصول السرخسي، السرخسي (٢/ ١٤٢)، البرهان (٢/ ٩٣)، شرح مختصر الروضة، سليمان الطوفي (٣/ ٣٠١).
(٤) البرهان (٢/ ٥٣١).
(٥) انظر: شفاء الغليل، محمد الغزالي (ص: ١٨٨)، شرح مختصر الروضة (٣/ ٤٠٠).
(٦) انظر: شفاء الغليل (ص: ٣٢٤).
(٧) انظر: الإحكام، علي الآمدي (٣/ ٢٧٧)، شرح تنقيح الفصول، أحمد القرافي (ص: ٣٩٤).
(٨) انظر: نفائس الأصول في شرح المحصول، القرافي (٨/ ٣٦١٧)، الموافقات (٤/ ٢٩١).

❁ ثانيا: شواهد على إعمال التفسير المصلحي للنصوص.

هذه بعض النماذج التطبيقيّة علىٰ توظيف التفسير المصلحي للنصوص عند أهل العلم.

(١) التفسير المصلحي للنصوص في عهد النبي ﷺ، وعهد أصحابه.

هذه بعض الشواهد التي يمكن أن نأخذ منها إقرار النّبيّ ﷺ لأصحابه علىٰ الأخذ بالتفسير المصلحي للنّصوص:

جاء من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، قال: «نهىٰ رسول الله ﷺ عن الوصال في الصوم» فقال له رجل من المسلمين: إنك تواصل يا رسول الله، قال: «وأيكم مثلي، إني أبيت يطعمني ربي ويسقين»، فلما أبوا أن ينتهوا عن الوصال، واصل بهم يوما، ثم يوما، ثم رأوا الهلال، فقال: «لو تأخر لزدتكم» كالتنكيل لهم حين أبوا أن ينتهوا"[(١)].

وقد أدرك الصحابة رضي الله عنهم مغزىٰ هذا النهي النبوي، فعن عائشة رضي الله عنها، قالت: «نهىٰ رسول الله ﷺ عن الوصال رحمة لهم»[(٢)].

ويتحدّث الشاطبي (٧٩٠هـ) عن التفسير المصلحي لهذا الحديث عند الصحابة رضي الله عنهم ومن بعدهم من السلف، فيشير إلىٰ وصالهم مع علمهم بنهيه ﷺ؛ تحققّا منهم بأن المغزىٰ من النهي النّبوي هو الرفق والرحمة بهم؛ لا أنّ مقصود النهي ترك الصوم ولا تقليله، ثم يعقّب الشاطبي (٧٩٠هـ) بذكر ضابط ينتظم مثل هذا النص، وأمثاله، فيرىٰ أنّ سائر الأوامر والنواهي التي المقصود منها راجع إلىٰ

(١) البخاري (٣/ ٣٨) (١٩٦٥).
(٢) البخاري (٣/ ٣٧) (١٩٦٤) مسلم (٢/ ٧٧٦) (١١٠٥).

هذا المغزىٰ هي كذلك؛ بحيث يفهم من مغزىٰ الأمر والنهي الإباحة، وإن كان صيغة الأمر أو النهي لا تفيد بوضعها الأصلي ذلك[١]. وهذا معنىٰ كثيرًا ما نبّه عليه الشاطبي (٧٩٠هـ)، ومن ذلك قوله: " لأن الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها، وإنما قصد بها أمور أخر هي معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها.."[٢].

ومن الشواهد أيضًا قوله ﷺ: " لا يصلينّ أحد العصر إلا في بني قريظة"[٣].

فهذا النص النبوي يدلّ بظاهر لفظه علىٰ وجوب أداء صلاة العصر في ديار بني قريظة، ولو كان ذلك بعد خروج الوقت، إلا أنّ ظاهر النّصّ غير مراد، فيترجّح ترك هذا الظاهر، وذلك لأمرين[٤]:

أولهما: أن المصلحة المرادة في الحديث، والذي دل عليها السياق ومقام الحال، إنما هي الحثّ علىٰ المسارعة في الخروج دونما تباطؤ أو تأخير.

وثانيهما: أن دلالة الظاهر في الحديث وهو الأمر بأداء الصلاة بعد خروج الوقت مخالف لمصلحة شرعيّة معتبرة، ألا وهو تعيّن فعل الصلاة في وقتها المحدد شرعا، كما قال تعالىٰ ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتۡ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ كِتَٰبٗا مَّوۡقُوتٗا﴾ [النساء: ١٠٣]. فتعلق بهذا الحديث -بعد إلغاء ظاهر اللفظ- مقصدان لا تعارض بينهما: مقصد خاص، دل عليه الحديث من جهة سياقه ومعناه، لا من جهة لفظه وظاهره، وهو

(١) انظر: الموافقات (٣/ ٤١٤).
(٢) الموافقات (٣/ ١٢٠). وانظر مثلا: (١/ ٦٨، ١/ ٣١٩، ١/ ٥٢٠، ٢/ ٥٢٣) وغيرها كثير.
(٣) صحيح البخاري (٢/ ١٥) (٩٤٦).
(٤) انظر: إعلام الموقعين (١/ ١٥٦)، أليس الصبح بقريب، ابن عاشور (ص١٧٧)، ومنهج الجمع بين النصوص والمقاصد، محمد الجيزاني (ص٢٩-٣٠).

الإسراع في النهوض. ومقصد عام، وهو تعيّن فعل الصلاة في وقتها المحدد له في الشرع[١].

وقد كان الصحابة ﷺ يراعون التفسير التعبّدي للنصوص، كما يراعون التفسير المصلحي للنصوص. فعن ابن عباس ﷺ، قال: "قدم رسول الله ﷺ وأصحابه، فقال المشركون: إنه يقدم عليكم وفد وهنهم حمىٰ يثرب:، وأمرهم النبي ﷺ أن يرملوا الأشواط الثلاثة، وأن يمشوا ما بين الركنين، ولم يمنعه أن يأمرهم، أن يرملوا الأشواط كلها إلا الإبقاء عليهم» وفي رواية عن ابن عباس، قال: "لما قدم النبي ﷺ لعامه الذي استأمن، قال: «ارملوا» ليرىٰ المشركون قوتهم، والمشركون من قبل قعيقعان"[٢]. فلاحظ كيف عقل الصحابة ﷺ من الأمر النّبوي بالرّمل وجه المصلحة، وهو أن يرىٰ المشركون قوّتهم، كما عقلوا وجه المصلحة من ترك الرّمل وهو الإبقاء عليهم.

وهذا التفسير المصلحي لحكم الرّمل لم يحمل الصحابة ﷺ علىٰ إغفال وجه التّعبد فيه. فعن عمر بن الخطاب ﷺ قال للرّكن: " أما والله، إني لأعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع، ولولا أني رأيت النبي ﷺ استلمك ما استلمتك"، فاستلمه ثم قال: " فما لنا وللرّمل إنما كنا راءينا به المشركين وقد أهلكهم الله"، ثم قال: «شيء صنعه النبي ﷺ فلا نحب أن نتركه»[٣].

ولعلّ من أظهر صور التفسير المصلحي عند الصحابة ﷺ هو أخذهم

(١) انظر: منهج الجمع بين النصوص والمقاصد (ص٢٩-٣٠).

(٢) البخاري (٥/ ١٤٢) (٤٢٥٦) مسلم (٢/ ٩٢٣) (١٢٦٦).
قُعَيْقِعان: هو جبل من جبال مكة؛ قيل: في سبب تسميته هو أنّ قبيلة جرهم لما وقعت الحرب بينها كثرت قعقعة السلاح هناك. انظر: النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير (٤/ ٨٨).

(٣) البخاري (٢/ ١٥١) (١٦٠٥).

بالقياس، واحتجاجهم به. ولهذا اعتبر العلماء أنّ إجماع الصحابة ﷺ هو أقوىٰ دليل علىٰ صحة القياس، حيث لم ينقل عن احد منهم أنه تعلق بطرد لا يناسب الحكم الشرعي ولا يؤثر فيه، وإنما كان نظرهم إلىٰ الأقيسة من حيث معانيها، فسلكوا الطريق إلىٰ المراشد والمصالح التي تدلّ علىٰ محاسن الشريعة[١].

كما نصّ أهل العلم علىٰ أن اجتهادات الصحابة ﷺ كانت موافقة للنصوص، ومراعية لمصالحها[٢].

وحملوا عددا منها علىٰ التفسير المصلحي للنصوص.

فمن ذلك ما اشتهر عن الصحابة ﷺ في زمن عمر من تقديرهم لحدّ شارب الخمر بثمانين جلدة؛ وهذا من إقامة الشرب الذي هو مظنة الافتراء مقام الافتراء في حكمه[٣]. وكذلك استخلافهم للصديق، وقياسهم العهد علىٰ العقد في الإمامة، وقتال المرتدّين، وجمع المصحف، وغيرها[٤].

وعاب ابن تيمية (٧٢٨هـ) علىٰ من حمل اجتهادات عمر ﷺ علىٰ أنّها شرع عامّ، كما في اجتهاده في منع الناس من متعة الحج، أو الزيادة في حد الخمر، أو الإلزام بالثلاث في الطلاق أو غيرها من الاجتهادات العمريّة[٥]. ورأىٰ ابن تيميّة (٧٢٨هـ) أنّها من التعزير الذي يفعل عند الحاجة[٦].

(١) انظر: العدة في أصول الفقه، أبو يعلىٰ (٤/ ١٢٩٧)، البرهان (٢/ ١٣)، قواطع الأدلة في الأصول، ابن السمعاني (٢/ ١٤٣)، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، البخاري (٣/ ٣٦٩).

(٢) انظر: إعلام الموقعين (٣/ ١٧-١٨).

(٣) انظر: الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي (٣/ ٢٨٧).

(٤) انظر: المصدر السابق.

(٥) انظر: الفتاوىٰ الكبرىٰ لابن تيمية (٣/ ٢٦١-٢٦٢).

(٦) انظر: المصدر السابق (٣/ ٢٥٩).

ومع أخذ الصحابة ﷺ بالتفسير المصلحي للنصوص إلا أنّهم كانوا ينكرون توظيف المصلحة في معارضة نصوص الكتاب أو السنة. كإنكارهم تقديم الخطبة على الصلاة في العيدين ونحوها[١].

(٢) التفسير المصلحي للنصوص بعد عصر الصحابة ﷺ.

والشواهد على هذا كثيرة. وسأقتصر على مثالين لإمامين من أئمة المقاصد.

يذكر الرازي (٦٠٦هـ)، في تفسيره أمثلة كثيرة على التفسير المصلحي للنصوص. ومن ذلك ما ذكره عند الكلام على آيات تحريم الخمر من سورة المائدة، وهي قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ٩٠ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيۡطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيۡنَكُمُ ٱلۡعَدَٰوَةَ وَٱلۡبَغۡضَآءَ فِي ٱلۡخَمۡرِ وَٱلۡمَيۡسِرِ وَيَصُدَّكُمۡ عَن ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِۖ فَهَلۡ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾ [المائدة: ٩٠-٩١].

فذكر الرازيّ (٦٠٦هـ) أنّ الله تعالى حين أمر باجتناب هذه المحرمات؛ ذكر فيها نوعين من المفاسد: ففي قوله: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيۡطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيۡنَكُمُ ٱلۡعَدَٰوَةَ وَٱلۡبَغۡضَآءَ﴾، ذكر المفاسد المتعلقة بالدنيا، وفي قوله: ﴿وَيَصُدَّكُمۡ عَن ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ﴾، ذكر المفاسد المتعلقة بالدين[٢].

ويذكر ابن تيمية (٧٢٨هـ) قاعدة في الحسنات والسيئات، ويشير إلى أنّ الحسنات تعلل بعلتين: إحداهما: ما تتضمنه من جلب المصالح والمنافع. والثانية: ما تتضمنه من دفع المفاسد والمضارّ. وكذلك السيئات تعلل بعلتين: **إحداهما:** ما تتضمنه من المفاسد والمضارّ. **والثانية:** ما تتضمنه من الصد عن المنافع

(١) انظر: اقتضاء الصراط المستقيم، ابن تيمية (ص: ٢٨٠)، الاعتصام، الشاطبي (ص: ٢٩٧)، الموافقات (٢/ ٥٢٦-٥٢٧).

(٢) انظر: تفسير الرازي (١٢/ ٤٢٤).

والمصالح[١]. ويسوق ابن تيميّة (٧٢٨هـ) مثالاً على ذلك وهو قوله تعالى ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَۖ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِۗ وَلَذِكْرُ ٱللَّهِ أَكْبَرُۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٥]، ثمّ يبيّن الوجهين جميعا في قوله: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾ [العنكبوت: ٤٥]، فيذكر أنّ هذا بيان لما تتضمنه الصلاة من دفع المفسدة والمضرّة؛ فإن النفوس إذا قام بها الذكر لله ودعاؤه = أورثها هذا صبغة صالحة تكفّها عن فعل الفحشاء والمنكر، وقوله: ﴿وَلَذِكْرُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ﴾ [العنكبوت: ٤٥]، بيان لما فيها من المنافع والمصالح، أي ذكر الله الذي في الصلاة هو أكبر من كونها زاجرة عن فعل الفحشاء والمنكر فإن هذا هو ما قصد لنفسه، كما قال تعالى:﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ [الجمعة: ٩] فالأمر بصلاة الجمعة منفعة ومصلحة أعظم من دفع تلك المفسدة وهي الاشتغال بالبيع؛ ومن اعتقد أن المعنى ولذكر الله أكبر من الصلاة فقد أخطأ؛ فإن الصلاة أفضل من ذكر الله المجرّد بالنص والإجماع، والصلاة ذكر الله لكنها ذكر على أتمّ الوجوه، فكيف يفضّل الذكر المطلق على خير أنواعه؟[٢].

(٣) جوانب من الانحراف في التفسير المصلحي للنصوص.

مع تقرير العلماء للتفسير المصلحي للنّصّوص إلا أنّهم لا يُقرّون ما يتعارض مع صريح الأدلة من الكتاب والسنة والإجماع ممّا قد يتوّهمه الناظر مصالح، وهي ليس كذلك. ولعلّ التفسيرات البدعيّة للنّصّوص كالتفاسير الباطنيّة، والإشاريّة، والحداثيّة، وغيرها خير شاهد على ذلك.

(١) مجموع الفتاوى (٢٠/ ١٩٢-١٩٤).
(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٢٠/ ١٩٢-١٩٤).

ومن ذلك ما أنكره ابن دقيق العيد (٧٠٢هـ) علىٰ من قدّم تفسيرا مصلحيًّا لعلة النهي عن تصوير ذوات الأرواح الواردة في النصوص بحجة تغيّر الزمان، والقول بأنّه محمول علىٰ الكراهة، وإنّما كان ذلك التشديد في زمن النّبوّة، لقرب عهد المسلمين بعبادة الأصنام، بينما هذا الزمان قد انتشر فيه الدين، وتمهدت قواعده - فلا يماثله في هذا المعنىٰ المصلحي، ولا يساويه في هذا التشديد، وعدّ ذلك ابن دقيق العيد (٧٠٢هـ) في غاية البعد؛ جازمًا ببطلان هذا القول؛ لأن عذاب المصوّرين قد ثبت في السنة، وما يقال لهم في الآخرة: " أحيوا ما خلقتم"[(١)]، وجاء التصريح في النّصّ أيضًا بعلة عامّة مستقلّة مناسبة وهي التشبه بخلق الله، وذلك في قوله: "الذين يشبهون بخلق الله"[(٢)]وهذه العلل المنصوصة مخالفة لذلك التفسير المصلحي، وهي لا تخصّ بعض الأزمنة دون بعض، ثم ختم ابن دقيق العيد (٧٠٢هـ) إنكاره بالتنبيه علىٰ منع التصرّف في نصوص الوحي المتظاهرة المتضافرة بالمعاني الخياليّة[(٣)].

❁ ثالثا: التفسير المصلحي للنصوص في العصر الحديث.

كان من دواعي العناية بالتفسير المصلحي للنصوص عند المعاصرين سببان رئيسان:

السبب الأول: ما أورثته الغلبة المادّيّة للحضارة المعاصرة من تصوّرات تركت أثرها في العقل الإسلامي، وهو ما دفع روّاد النهضة والإصلاح، في مطلع القرن التاسع عشر، إلىٰ الإهتمام بأمهات الكتب الشرعية ذات التأثير الفكري والمنهجي،

(١) البخاري (٧/ ١٦٧) (٥٩٥١)، مسلم (٣/ ١٦٦٩).
(٢) مسلم (٣/ ١٦٦٧) (٢١٠٧).
(٣) انظر: إحكام الأحكام، ابن دقيق العيد (١/ ٣٧١-٣٧٢).

ومنها ما كتبه علماء الأصول في مقاصد الشريعة كالشاطبي وغيره[١].

ومن شواهد ذلك ما ذكره علال الفاسي (١٣٩٤هـ) عن نظرية الطوفي (٧١٦هـ) في المصلحة، حيث أشار إلىٰ أنّ ما عمله الطوفي له شفوف عظيم الأثر في العصر الحاضر، وذلك حينما بدأ أهل الإسلام في البحث عن وسائل التطور في فهم الأحكام الشرعية، ومحاولة التوفيق بين مقاصدها وبين الحاجات العصر المعاصرة[٢].

السبب الثاني: الجمود الفقهي والتعصب المذهبي في القرنين الثالث عشر، والرابع عشر الهجريّين. حيث نلاحظ ما كتبه ابن عاشور (١٣٩٣هـ) ردًّا علىٰ من يرفض المنجزات المادّية الحديثة، بزعمه أن هاته العلوم الدنيوية لم تكن في صدر الإسلام، ولا خير في محدثات الأمور، غافلا عن أن إقامة الدين في صدر الإسلام لم تكن محتاجة إلىٰ العلوم المشار إليها، كما هي الحاجة إليها في عصرنا، وأن الوسائل لها حكم المقاصد، وأن مالا يتم الواجب إلا به فهو واجب، كما أن تلك العلوم المشار إليها ترجع لحفظ المصالح التي اتفقت الشرائع علىٰ وجوب المحافظة عليها، من الدين، والنفس، والعرض، والمال[٣].

وكان من أهداف تأليف ابن عاشور (١٣٩٣هـ) كتابه (مقاصد الشريعة) = التقليل من الخلاف الفقهي والتعصب المذهبي[٤].

ولم يكن تناول المعاصرين لمفهوم (التفسير المصلحي للنصوص) علىٰ وزان

(١) انظر: مقدمة الميساوي علىٰ مقاصد الشريعة، ابن عاشور (ص٨٤).
(٢) انظر: مقاصد الشريعة، علال الفاسي (ص١٤٨).
(٣) انظر: أليس الصبح بقريب، لابن عاشور (ص١٠٠).
(٤) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور (٣/ ٥)، التفسير المصلحي للنصوص، (ص٩٨).

واحد، بل ثمّة عدد من المدارس التي تحكمها مناهج متباينة؛ **وأبرزها مدرستان:**

(١) المدرسة الأصوليـة:

هي المدرسة الأصوليّة المعاصرة التي سار أصحابها على منهج من سبقهم من أهل الأصول، جامعين بين الأخذ بنصوص الشريعة ومقاصدها، ورامين في أخذهم بالتفسير المصلحي = مدافعة التحدّيات الحضاريّة المعاصرة، والبحث عن إجابات للتساؤلات المثارة حول صلاحيّة الشريعة لكل زمان ومكان. **ويمكن أن نلخّص أبرز مزايا هذه المدرسة فيما يلي**[(١)]:

الأولى: الجزم باشتمال جميع أحكام الشريعة من العبادات والمعاملات على مقاصد وحكم ومنافع.

الثانية: الإقرار بأن علل التشريع ومقاصده منها الظاهر الجلي، ومنها الباطن الخفي.

الثالثة: القول بأنّ خفاء الحكمة الجزئية في التشريع، لا يستلزم خفاء الحكمة الكلية، والمقصد العام.

الرابع: القطع بصلاحيّة الشريعة لكل زمان ومكان.

وقد رأت هذه المدرسة في اجتهادات الصحابة ﷺ خير مثال على إعمال النظر المصلحي في النصوص تفسيرًا واستنباطًا وتنزيلًا، ولهذا يشير الشيخ درّاز (١٩٥٨م) إلى أمثلة من النظر المصلحي عند الصحابة ﷺ كولاية العهد من أبي

(١) انظر: مقاصد الشريعة، ابن عاشور (ص٢٤٦)، حاشية الشيخ عبدالله دراز على الموافقات (٤/ ٢٩٢)، حاشية الشيخ عبدالرزاق عفيفي على الإحكام، الآمدي (١/ ١٢٥، ١٤٢)، مقاصد الشريعة، علال الفاسي (ص١٤٢)، أضواء البيان، الشنقيطي (٤/ ٢١٤)، التعريف بالإسلام ومحاسنه، ابن باز (ص٢١-٢٢).

بكر لعمر، وكتركهم الخلافة شورىٰ بين الستّة، وعمل السكّة للمسلمين، واتخاذ السجون لأرباب الجرائم، وكهدم الأوقاف التي بإزاء المسجد النبوي، وتوسيع المسجد بها، وزيادة أذان ثانٍ للجمعة في السوق، ولم يكن في شيء من ذلك دليل جزئي، وإنما هو النظر المصلحي في النصوص الذي أقروه ﷺ[١].

ومن الأمثلة التطبيقيّة علىٰ التفسير المصلحي للنصوص عند أتباع هذه المدرسة، ما جاء في الكلام علىٰ قصة نبي الله موسىٰ عليه السلام، والرجل الصالح الخضر، حيث نجد السعدي (١٣٧٦هـ)، وابن عاشور (١٣٩٣هـ) يوظّفان التفسير المصلحي في بيان دلالات هذه القصّة. فيعتبران تصرّف الخضر في شأن السفينة هو من التّصرف برعي المصلحة الخاصة عن إذن من الله تعالىٰ بالتصرف في المصالح الشرعيّة للضعفاء؛ لأنّ الخضر كان عالما بالحال، ولهذا كان تصرفه بخرق السفينة لتعيب، فتسلم من غصب الملك الظالم = قائم مقام تصرف الإنسان في ماله بإتلاف بعضه ليسلم الباقي، وإن كان هذا التصرف ظاهره الإفساد، ولكنّه في الواقع إصلاح؛ لأنه من باب ارتكاب أخفّ الضررين، وارتكاب أهون المفسدتين، وأما تصرفه في قتل الغلام؛ فإنّه كان تصرفًا بوحي من الله جرىٰ علىٰ قطع فساد خاص علمه الله وأعلم به الخضر بالوحي، فليس من مقام التشريع، فأراد الله أن يلطف بأبويه بحفظ دينهما، وسلامة العالم من ضرر هذا الطاغي، وفي هذا دفع للشر الكبير بارتكاب الشر الصغير، مراعاة لأكبر المصلحتين، بتفويت أدناهما؛ فإن قتل الغلام شر، ولكنّ بقاءه حيًّا حتىٰ يفتتن فيه أبواه في دينهما، أعظم شرًّا منه، فالمصلحة ببقاء دين الوالدين، وإيمانهما خير من ذلك، فحفظ مصلحة الدين يكون بحفظ أهله من الكفر، وهي مصلحة خاصة باعتبار، ومصلحة عامة باعتبار آخر؛ لأنّ قتله حق لله

(١) انظر: حاشية دراز علىٰ الموافقات (٤/ ٢٩٢).

تعالىٰ فهو كالحكم بقتل المرتد[١].

ومن الأمثلة أيضًا توارد علماء العصر من أرباب المدرسة الأصوليّة علىٰ بيان قوله تعالىٰ: ﴿ وَٱلْخَيْلَ وَٱلْبِغَالَ وَٱلْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [النحل: ٨]، وحملهم معنىٰ هذه الآية علىٰ ما يكون بعد نزول القرآن من الأشياء العلمية المخترعة، التي تتحقّق بها مصالح الخلق، ومن ذلك ركوبها في البر والبحر والجو، حيث يستعملونها في منافعهم ومصالحهم، فإنه لم يذكرها بأعيانها؛ لأن الله تعالىٰ لا يذكر في كتابه إلا ما يعرفه العباد، أو يعرفون نظيره، وأما ما ليس له نظير في زمانهم فإنه لو ذكر لم يعرفوه ولم يفهموا المراد منه، فيذكر أصلا جامعا يدخل فيه ما يعلمون وما لا يعلمون[٢].

ويؤيد الشنقيطي (١٣٩٣هـ) هذا المعنىٰ المصلحي للآية بإشارة النبي ﷺ إلىٰ ذلك في الحديث الصحيح: " والله لينزلنّ ابن مريم حكما عادلا فليكسرنّ الصليب، وليقتلنّ الخنزير، وليضعنّ الجزية، ولتتركنّ القلاص فلا يسعىٰ عليها، ولتذهبنّ الشحناء والتباغض والتحاسد، وليدعونّ إلىٰ المال فلا يقبله أحد"[٣]. حيث يذكر الشنقيطي (١٣٩٣هـ) محل الشاهد من هذا الحديث الصحيح، وهو قوله ﷺ : «ولتتركنّ القلاص فلا يسعىٰ عليها» ؛ فيكشف عن مدلول هذا القسم من النبي ﷺ وهو تحقّق ترك الناس لركوب الإبل في هذا العصر؛ للاستغناء عن ركوبها بالمراكب الحديثة[٤].

(١) انظر: تفسير السعدي (ص: ٤٨٥)، التحرير والتنوير (١٦/ ١٢-١٣).

(٢) انظر: تفسير السعدي (ص: ٤٣٦)، والتحرير والتنوير، ابن عاشور (١٤/ ١١١)، وأضواء البيان، الشنقيطي (٢/ ١١٩-١٢٠).

(٣) مسلم(١/ ١٣٦)(١٥٥).

(٤) أضواء البيان (٢/ ١٢٠).

(٢) المدرسة الحداثية:

وهي المدرسة التي بهرتها الحضارة الماديّة المعاصرة، فتلقّفت معطياتها وتصوّراتها جملة دون فصل بين ما ينفع فيقبل، وبين ما يضرّ فيردّ، بل أخذت على عاتقها التسويغ لتلك الحضارة، وتوظيف مفاهيم شرعيّة في سبيل ذلك، ومنها مقاصد الشريعة[١].

وقد جاء توظيف هذه المدرسة لمفهوم (التفسير المصلحي للنصوص) توظيفًا نفعيًّا ذرائعيًّا، يراد منه إقصاء سلطان الوحي من واقع الحياة كما سيأتي بيان ذلك عند ذكر مآلات إعمال هذا المفهوم.

ولعلّ من أبرز خصائص المدرسة الحداثيّة في توظيف هذا المفهوم خصيصتان:

الأولى: إغفال الإطار الكلي للمقاصد والمصالح الشرعية وهو العبودية لله، وهو ما يؤثّر في بناء ووضع معالم المقاصد.

ولهذا نجدهم يفسّرون مقصد العبوديّة لله على أساس أنها محاولات من الإنسان لتجاوز اغترابه في العالم، فيخلق في الشعور كائنا من ذاته على غرارها بعد أن يضفي عليه كل صفات الكمال في صورتها المثالية، ويرون هذا التفسير محاولة مشروعة لتحويل الإلهيات إلى إنسانيات[٢]. والغاية في نظرهم من الخلق هي معرفة السنن وكشفها؛ أي كشف قوانين الحياة سواء في الأقوام أو في الطبيعة، غير

(١) انظر: تحديث الفكر الإسلامي، لعبد المجيد الشرفي ص ٣٣، مقاصد الشريعة، لعلال الفاسي ص ٢٧٦، الاتجاهات المعاصرة في مقاصد الشريعة، سعد العنزي (١/ ٦٨٠- ٦٨٦).

(٢) انظر: من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي (ص١/ ٤٥٨) وما بعدها، نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد (ص١٨٦)، جوهر الإسلام، العشماوي (ص١٠٨- ١٢٠)، العلمانيون والقرآن، الطعان، (ص٦٦٤).

ناظرين في المقصد الأساس للخلق وهو عبودية الله تعالىٰ، وهذا نتيجة استخدام الأسلوب الوضعي المادي منهجا في تفسير القرآن والأحداث[١].

الثانية: التّعلّق بتطبيقات الصحابة ﷺ واجتهاداتهم المصلحية، مع إهدار فهمهم ومعياريّة هذا الفهم كما سيأتي في محددات التفسير المصلحي للنصوص.

فيرىٰ الحداثيّون قتال الصديق ﷺ للممتنعين عن دفع الزكاة[٢]، لم يكن منطلقه النص، وإنما الرأي المجرّد، والنظر إلىٰ جانب الدولة، لا إلىٰ جانب الدين؛ لأن دفع الزكاة رمز للولاء السياسي، بعكس من عارض ذلك في أول الأمر من الصحابة ﷺ، فكانوا ينطلقون من النص، ولكنهم قبلوا برأي الصديق، مغلبين المصلحة علىٰ النص[٣].

وينظرون إلىٰ إسقاط عمر لسهم المؤلفة قلوبهم إدراكًا منه لحكمة التشريع الذي يعطي للمؤلفة قلوبهم نصيبا من الزكاة لا من بنية النص ذاته، بل من سياقه العام، فحكمة هذا (التأليف) هي تقوية الإسلام الذي كان ضعيفا، ومع قوة الإسلام لم يعد ثمّة (حكمة) في إعطاء جزء من الزكاة لمن لا يستحقها[٤]. وكذلك يعتبرون

(١) انظر: النزعة المادية في العالم الإسلامي، عادل التل، (ص٢٣٩)، المدرسة العصرانية، محمد الناصر (ص١٩٩).

(٢) ثبت عن أبي هريرة ﷺ قوله: " لما توفي النبي ﷺ واستخلف أبو بكر وكفر من كفر من العرب قال عمر يا أبا بكر كيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله ﷺ أمرت أن أقاتل الناس حتىٰ يقولوا لا إله إلا الله فمن قال لا إله إلا الله فقد عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه علىٰ الله قال أبو بكر والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة فإن الزكاة حق المال والله لو منعوني عناقا كانوا يؤدونها إلىٰ رسول الله ﷺ لقاتلتهم علىٰ منعها قال عمر فوالله ما هو إلا أن رأيت أن قد شرح الله صدر أبي بكر للقتال فعرفت أنه الحق" البخاري (٢/ ١٠٥)(١٣٩٩)، مسلم (١/ ٥١)(٢٠).

(٣) انظر:الدين والدولة وتطبيق الشريعة، للجابري (ص٤٠-٤٤).

(٤) انظر: مفهوم النص، لنصر أبو زيد (ص١٠٤).

إيقاف حد السرقة في عهد عمر، امتدادا لنفس الفهم المصلحي[١]. فالمدرسة الحداثيّة ترىٰ في هذين الاجتهادين شاهدا علىٰ تاريخيّة النصوص، وعدم صلاحيّتها، فاجتهادات عمر لم تكن هي القضيّة المركزيّة في استدلال القوم، وإنما هي من باب الاعتضاد لا الاعتماد، فمقولة التاريخيّة هي المحرّك الأساسي للتفسير المصلحي للنصوص؛ لأنّهم يرون أنّ مقاصد الشريعة لا يمكن أن تبرز إلا من خلال دراسة علاقة النص بالواقع[٢].

(١) انظر: المصدر السابق، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، للمؤلف نفسه (ص٣٩-٤٠).

(٢) انظر: مفهوم النص (ص١٠٤)، من النص إلىٰ الواقع، لحسن حنفي (٢/ ٥٣٦).

٣
محـددات التفسير المصلحي للنصـوص

هذه جملة من المحدّدات الجوهريّة للتفسير المصلحي للنصوص، والتي تحفظ لكلام الشارع حرمته وقداسته، مقابل التأويلات والتفسيرات الباطنيّة المهدرة لمباني النصوص، كما تحفظ له روحه ومراميه مقابل الجمود الظاهري والمذهبي المهدر لمقاصد النصوص. **ومن أهمّ المحدّدات:**

الأول: مركزيّة النص في البناء المقاصدي.

اعتبار النص في التفسير المصلحي = مسألة مركزيّة حاكمة على كل فهم أو تأويل، ولها أثرها في بناء ووضع معالم المقاصد.

واعتبار مركزيّة النص تقوم على قضيّتين:

- **الأولى:** الجمع بين النّصوص.
- **الثانية:** درء تعارض النّصوص.

فمزالق التفسير المصلحي للنصوص تكمن في إهدار هذه المركزية بشقّيها.

وهذه الحقيقة كانت واضحة في أذهان الصحابة ﷺ، ولذا ينبّه الشاطبي (٧٩٠هـ) عليها، فيذكر شاهدين[(١)]:

(١) أنّه لما منعت القبائل العربية الزكاة، عزم الصديق ﷺ على قتالهم، فراجعه

(١) انظر: الموافقات (٥/ ٤٠٧-٤٠٨).

الفاروق ﷺ في ذلك؛ فلم يلتفت أبو بكر إلىٰ وجه المصلحة في ترك جهادهم؛ وذلك لوجود النص الشرعي المقتضي لخلاف ما رآه عمر وبقيّة الصحابة ﷺ.

(٢) لمّا سأل الصحابة الصديق ﷺ في رد جيش أسامة ﷺ ليستعين به المسلمون علىٰ جهاد المرتدين؛ فأبىٰ لقيام الدليل الصحيح عنده بمنع رد ما أنفذه رسول الله ﷺ.

ويبرز الشاطبي (٧٩٠هـ) قيمة ربط المقاصد والمصالح بأدلة الشريعة، ونصوصها في كون إهمال النظر في هذه القضيّة لا يصحّ؛ لأنّ فيها جملة الفقه، وخطأ من أخطأ، هو في النظر المطلق في مقاصد الشارع، دون تتبع نصوص الوحي المطلقة والمقيدة، معتبرًا مسألة الربط بين كليات الشريعة وجزئياتها أمر واجب؛ به يصح تنزيل المسائل علىٰ مقتضىٰ القواعد الشرعية، ويحصل منها صور صحيحة الاعتبار(١).

والقول بمركزيّة النص في البناء المقاصدي أتىٰ من ضرورة شرعيّة = هي أنّ نصوص الشرع أقرب إلىٰ تفهيم مقصود الشارع من غيرها، فالعناية بها أمر ضروري(٢)، وهو ما عبّر عنه الشاطبي (٧٩٠هـ) بقوله: " الأدلة الشرعية أقرب إلىٰ تفهيم مقصود الشارع من كل شيء"(٣)، ويقول أيضًا: "ونصوص الشارع مفهمة لمقاصده، بل هي أول ما يتلقىٰ منه فهم المقاصد الشرعية"(٤).

وهذه الحقيقة أدركتها المدرسة الحداثيّة في توظيفها المصلحي للنصوص،

(١) انظر: الموافقات (٣/ ١٨٣).
(٢) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، اليوبي (ص٤٥٣).
(٣) الموافقات (٣/ ٣٢).
(٤) المصدر السابق (٣/ ١٢٥).

وذلك أن الموضوع الأساسي والمركزي لعلم الأصول بشكل عام، ومقاصد الشريعة بشكل خاص هو معالجة أسس السيادة العليا أو المشروعية العليا في الإسلام[١].

۞ الثاني: معياريّـة فهم السلف الصالح.

فهم السلف الصالح من المحدّدات البالغة الأثر في بناء ووضع معالم المقاصد. إذ كان لهيمنة هذا المحدّد علىٰ الدرس الأصولي منذ نشأته الأولىٰ علىٰ يد الشافعي (٢٠٤هـ) = أبلغ الأثر في ضمان استقامة التفسير المصلحي للنصوص[٢].

فمن المعلوم أن من الطرق التي نتعرف بها علىٰ مقاصد الشارع = الاهتداء بالصحابة ﷺ، والاقتداء بهم في فهم الأحكام من الكتاب والسنة[٣].

وقد أشار الغزالي (٥٠٥هـ) إلىٰ أن الصحابة ﷺ، حكموا بالرأي والقياس، ولكن ليس ذلك من تلقاء أنفسهم، بل بما فهموا من مصادر الشرع وموارده، ومداخل أحكامه ومخارجه ومجاريه ومباعثه = أنه ﷺ كان يتبع المعاني، ويتبع الأحكام الأسباب المتقاضية لها؛ من وجوه المصالح[٤].

و ينص القرافي (٦٨٤هـ) علىٰ أنّ: " المنقول عن الصحابة رضوان الله عليهم الفحص عن حكم الشريعة وأسرارها بحسب الإمكان"[٥].

(١) انظر: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون (ص٦٨).
(٢) انظر: الرسالة (١/ ٥١٠).
(٣) انظر: مقاصد الشريعة، ابن عاشور (ص١٩٧)، أليس الصبح بقريب (ص١٧٧).
(٤) انظر: شفاء الغليل (ص١٩٠).
(٥) شرح تنقيح الفصول (ص: ٤١٠).

وهم ﷺ مع هذا، كانوا ينكرون توظيف المصلحة المتوهّمة في معارضة النصوص الشرعيّة[١].

ولهذا لا يخفىٰ أنّ من أبرز مسبّبات مزالق القراءة المعاصرة للنصوص ومقاصدها = تغييب هذا المحدّد المنهجي، وهو ما أفرز تفسيرات غريبة لا صلة لها بحقيقة التفسير المصلحي للنصوص. ومن مظاهر الإهدار الحداثي لفهم السلف أمور:

- **الأول:** توظيف فهم السلف الصالح للمقاصد في غير سياقه، كما صنعوا في اجتهادات عمر وغيره من الصحابة ﷺ، وكذلك من جاء بعدهم من العلماء، حيث وظفوا آراءهم ومقولاتهم في تقرير الرؤية الحداثية لنظرية المقاصد في سياقها العلماني، والقائم علىٰ الفصل بين سلطة النص الشرعي، ومصالح العباد الضرورية والحاجية والتحسينية.
- **الثاني:** وصف الفهم المقاصدي عند السلف بالحرفية، والرجعية، والجمود، ورفض العقلانية والتنوير، وبالذهنية الوثوقية الإقصائية[٢].
- **الثالث:** اعتبار التفسير المصلحي للنصوص عند السلف = نزاع علىٰ ملكيّة النّصوص والحرص علىٰ استنطاقها بما يؤيد التّوجهات والمصالح التي تعبّر عنها الجماعات الفكريّة[٣].

(١) انظر: اقتضاء الصراط المستقيم، ابن تيمية (ص: ٢٨٠)، الاعتصام، الشاطبي (ص: ٢٩٧)، الموافقات (٢/ ٥٢٦-٥٢٧).

(٢) انظر: مفهوم النص (ص٢٠)، تحديث الفكر الإسلامي، عبدالمجيد الشرفي (ص٦-٨)، جمود الدراسات الفقهية، الخمليشي (ص١١).

(٣) انظر: الإمام الشافعي (ص١٩)، تحديث الفكر الإسلامي (ص١٧).

❁ الثالث: مراعاة مسالك التعليل الأصوليـة.

إثبات التفسير المصلحي فرع عن إثبات التعليل الأصولي. ولذا فإهدار مسالك التعليل هو إيذان بسقوط حجّيّة المقاصد والمصالح. فكان من المحدّدات المنهجيّة للتفسير المصلحي للنصوص اعتبار الصلة بين مسالك التعليل[١]، ومقاصد التشريع[٢]، وهذا له أثره في بناء ووضع معالم المقاصد.

وقد نص الشاطبي (٧٩٠هـ) علىٰ أن: " الاعتماد في الضابط الذي به يعرف مقصد الشارع"[٣]، وهو ما عليه أكثر العلماء الراسخين، الجامعين بين معاني الشريعة وألفاظها[٤]. ثم فصل هذا الضابط، بالكلام علىٰ الجهات الأربع التي يعرف منها، وأبرزها اعتبار علل الأمر والنهي. وذكر أن التعاليل لتفاصيل الأحكام في الكتاب والسنة، هي أكثر من أن تحصىٰ[٥].

وإلىٰ هذا أشار ابن القيم (٧٥١هـ) حيث اعتبر أنّ أدوات التعليل الواردة في كتاب الله، كثيرة جدا[٦]. ويكشف ابن القيم (٧٢٨هـ) وجه التعليل النّبوي للأحكام والأوصاف المؤثرة فيها؛ وذلك ليدلّ علىٰ ارتباطها بها، وتعدّيها بتعدّي

(١) مسالك التعليل هي الطرق التي يتعرف المجتهد من خلالها علىٰ كون الوصف المعيّن علة للحكم.
انظر: الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب، محمد البابرتي (٢/ ٥١٨)، البحر المحيط (٧/ ٢٣٤)، مباحث العلة في القياس، عبدالحكيم السعدي، (ص٣٣٧)، طرق الكشف عن مقاصد الشارع، نعمان جغيم (ص: ١٥٣).

(٢) انظر:الشريعة صالحة لكل زمان ومكان، محمد الخضر حسين (ص٣٧-٤٥)، مقاصد الشريعة، لابن عاشور، (ص١٨٧-١٨٨)، أضواء البيان (٤/ ١٩٢-١٩٣)، شرح مراقي السعود (٢/ ٤٥٢-).

(٣) الموافقات (٣/ ١٣٤).

(٤) انظر: المصدر السابق.

(٥) الموافقات (٢/ ١٢-١٣).

(٦) انظر: إعلام الموقعين، لابن القيم (١/ ١٥١).

أوصافها وعللها[١].

ويشير ابن عاشور (١٣٩٣هـ) إلىٰ أنه لم يزل الفقهاء يتوخون التفرقة بين الأوصاف المقصودة للتشريع، والأوصاف المقارنة لها التي لا يتعلق بها غرض الشارع، ويسمونها الأوصاف الطردية[٢].

ومن هنا جاء تقسيم الأصوليين للمناسب إلىٰ أقسام متعددة، من أشهرها تقسيمه بحسب الاعتبار والإلغاء إلىٰ خمسة أقسام: المناسب المؤثر، والمناسب الملائم، والمناسب الغريب، والمناسب الملغىٰ، والمناسب المرسل[٣].

فمجرّد المناسبة لا يكفي عند أكثر العلماء في عدّ تلك المصلحة مقصدا من مقاصد الشارع المعتبرة، إذ لابد أن ينضاف إلىٰ المناسبة شهادة الشرع إما شهادة خاصة بدلالة نصية أو إجماعية علىٰ ملاءمتها لأحكام الشريعة، أو بشهادة عامة بأن يشهد لجنسها -ولو العالي- شاهد من الشرع[٤].

ولذلك كان من مزالق القراءات المقاصديّة المعاصرة وتفسيراتها للنصوص، إهدار مسالك التعليل الأصوليّة، وجعل الواقع هو الحكم علىٰ صحة العلل الشرعيّة ومناسبتها للأحكام، وليس المسالك المعتبرة عند الأصوليّين[٥].

(١) انظر: إعلام الموقعين، لابن القيم (٢/ ٣٣٥-٣٣٧).

(٢) انظر:مقاصد الشريعة، ابن عاشور ص٣٤٨، التحرير والتنوير (١/ ٥٣٩)، (٢/ ١٠٠، ١١٨)، الشريعة الإسلامية ومحاسنها، ابن باز (ص٥٧).

(٣) انظر: طرق الكشف عن مقاصد الشارع، د.نعمان جغيم، (ص١٧٦-١٧٧)، المناسبة الشرعية، د.الخادمي، (ص١٠٩-١١٠)، ضوابط اعتبار المقاصد، عبدالقادر بن حرز الله، (ص١٢١-١٢٧).

(٤) انظر: شفاءالغليل (ص ١٤٥-١٥٨)، اقتضاء الصراط المستقيم (٢/ ١٠٧- ١١٠)، طرق الكشف عن مقاصد الشارع، (ص١٨٢)، ضوابط العلاقة بين المقاصد والمناسبة في ضوابط اعتبار المقاصد، (ص١٢٧).

(٥) انظر: تحديث الفكر الإسلامي (ص٥٣)، من النص إلىٰ الواقع (٢/ ٥٦٧-٥٧٢).

وهؤلاء أكثر بعدا عن التفسير المصلحي للنصوص من أهل الحيل الذين نعتهم ابن تيمية (٧٢٨هـ) بقوله: " هم أبعد الناس عن رعاية مقصود الشارع، وعن معرفة العلل والمعاني وعن الفقه في الدين؛ فإنك تجدهم يقطعون عن الإلحاق بالأصل ما يعلم بالقطع أن معنىٰ الأصل موجود فيه، ويهدرون اعتبار تلك المعاني ، ثم يربطون الأحكام بمعاني لم يومئ إليها شرع ولم يستحسنها عقل"[١].

ومن صور هدر مسالك التعليل الأصوليّة وعدم اعتبارها عند التفسير المصلحي للنصوص، ما جاء في مناقشة الحداثيّين لحكم الرّدة، حيث يستنكرون تعليل الفقهاء بأن المرتد بسلوكه يمكن أن يدخل الشك والريبة في أذهان المجتمع الإسلامي[٢].

وهذا التفسير المصلحي لحكم الردّة = تجاهل واضح من الحداثيّين لمسالك التعليل. ففي الحديث: "من بدل دينه فاقتلوه"[٣]. وأجمع العلماء علىٰ أنّ تبديل الدّين هو علة قتل المرتد[٤]. وبإعمال مسلك الإيماء والتنبيه يتبيّن أنّ كل حكم رتب علىٰ سبب بفاء التعقيب، أو بصيغة الشرط والجزاء أشعر بكونه سببا، كما في حديث قتل المرتد المتقدّم[٥]. ويفسر الطوفي (٧١٦هـ) حديث قتل المرتدّ تفسيرا مصلحيّا وفق مسالك التعليل الأصوليّة، فيقول: " فمتىٰ رأينا حكما ثبت عقيب

(١) بيان الدليل، ابن تيمية (٢٨٢). وانظر: إغاثة اللهفان، ابن القيم (٢/ ٨٠-٨١).

(٢) انظر: تحديث الفكر الإسلامي (ص٥٣).

(٣) البخاري (٩/ ١٥) (٦٩٢٢).

(٤) انظر: الأم (٦/ ١٥٦)، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ابن عبدالبر (٥/ ٣٠٦)، تفسير الطبري (٥/ ٤١٤-٤١٥)، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، ابن دقيق العيد (ص: ٤٢٥)، شرح النووي علىٰ مسلم (١٢/ ٢٠٨)، التيسير بشرح الجامع الصغير، المناوىٰ (٢/ ٧٨٨)، سبل السلام، الصنعاني (٣/ ٢٦٥).

(٥) انظر: شفاء الغليل (ص٢٧١)، شرح مختصر الروضة (١/ ١٥٣).

وصف مناسب، وذلك الحكم متضمن مصلحة؛ غلب علىٰ ظننا أن ذلك الحكم ثبت لتحصيل تلك المصلحة التي أفضىٰ إليها ذلك الوصف. وبالجملة متىٰ أفضىٰ الحكم إلىٰ مصلحة علل بالوصف المشتمل عليها، كقتل المرتد المفضي إلىٰ صيانة الدين، يعلل بما اشتمل عليه تبديل الدين من المفسدة التي درؤها من أكبر المصالح"[(١)].

۞ الرابع: الاعتدال في إعمال النظر العقلي.

لاريب في أهميّة إعمال النظر العقلي في التفسير المصلحي للنصوص، بشرط أن يؤخذ المعيار الضابط لمفهوم المصلحة الشرعيّة بعين الاعتبار، وهو ما نوّه بذكره الشاطبي (٧٩٠هـ) في قوله: " المصالح المجتلبة والمفاسد المستدفعة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرىٰ. لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية أو درء مفاسدها العادية"[(٢)].

أمّا الإيغال في النظر العقلي في هذه المسألة = فهو من مزالق التفسيرات المعاصرة للنصوص، والذي له أثره السلبي في بناء ووضع معالم المقاصد.

وقد نبّه العلماء علىٰ الاعتدال في إعمال النظر العقلي. يقول الغزالي (٥٠٥هـ): "ففي موضوعات الشرع-فيما تعرضت له النصوص-غنية ومندوحة عن كل وجه مخترع بالمصالح، وإنما يظن الحاجة إلىٰ غير المشروع من لم يطلع علىٰ وجوه لطف الشرع ومحاسنه"[(٣)]. ويكشف الشاطبي (٧٩٠هـ) وجه التناقض عند أصحاب الغلو في النظر العقلي، فأحدهم: " يثق بعقله في التشريع، ويتهم ربّه فيما شرع"[(٤)].

(١) المصدر السابق (٣/ ٣٨٨).
(٢) الموافقات (٢/ ٦٣)
(٣) شفاء الغليل (ص٢٢٧).
(٤) الاعتصام (ص: ١٦١).

ويشير ابن القيّم (٧٥١هـ) إلىٰ أنّهم لو أحسنوا التأمل لوجدوا أنّ: " موافقة العقل للنصوص التي زعموا أن العقل يردها أظهر للعقل من معارضته لها"[١].

فالمدرسة الحداثيّة بالغت في منزلة العقل حتىٰ جعلته قسيما للوحي، ومنحته الاستقلاليّة في تفسير النصوص، وتعليلها وإثرائها[٢].

بل تصل المغالاة العقليّة عند الحداثيّين إلىٰ القول بأن مدار اجتهاد الصحابة ﷺ هو علىٰ المصلحة ولا شيء غيرها[٣].

ومن المعلوم أنّ المصلحة في التفسير الحداثي يراد بها المصلحة العقليّة، لا المصلحة الشرعيّة، حيث جعلوا من المصلحة العقلية أساسا للتشريع[٤].

(١) الصواعق المرسلة (٣/ ٩٨٩).

(٢) انظر: الإمام الشافعي (ص٢٧)، الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، مجموعة باحثين ص١٠، وانظر: محاولات التجديد في أصول الفقه ودعواته، الغامدي (١/ ٥٨٣-٥٨٤).

(٣) انظر: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، (ص١٢).

(٤) انظر: من النص إلىٰ الواقع (٢/ ٥٦٩)، ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، خالد السيف (ص٢٢٤-٢٢٥)، منهج حسن حنفي (ص ١٩٤-٢١٧).

٤

مجـــالات التفسير المصلحي للنصـوص

نصوص الكتاب والسّنّة تتفاوت في درجاتها من حيث القطعيّة والظنيّة، وهذا التباين يؤثر في مدىٰ إعمال التفسير المصلحي فيها من عدمه[١].

تنحصر وظيفة التفسير المصلحي للنّصوص القطعيّة في بيان أوجه المصالح التي اشتملت عليها تلك النصوص، وما يتبع ذلك من آثار في أفعال المكلفين[٢]. وأمّا النّصوص الظنّيّة فمجال التفسير المصلحي فيها = أوسع وأرحب في ضوء المحدّدات المنهجيّة التي سبق ذكرها. والمجالات كثيرة، **ولكن من أهمّها مجالان:**

۞ المجال الأول: النصوص العامة والمطلقة في الشريعة.

من أهمّ موارد التفسير المصلحي للنّصّوص = النصوص العامّة والمطلقة في الكتاب والسنة.

يقول الشاطبي (٧٩٠هـ): " كل دليل شرعي ثبت في الكتاب مطلقا غير مقيد، ولم يجعل له قانون ولا ضابط مخصوص؛ فهو راجع إلىٰ معنىٰ معقول وُكِل إلىٰ نظر المكلف، وهذا القسم أكثر ما تجده في الأمور العادية التي هي معقولة المعنىٰ؛

(١) انظر: التفسير المصلحي للنصوص (ص٨١).
(٢) انظر: المصدر السابق (ص٨٢).

كالعدل، والإحسان..."[١].

ومن الأبواب التطبيقيّة لهذا باب السياسة الشرعيّة. وهو أمر قرّره علماء المقاصد، حيث يشير ابن عبدالسلام (٦٦٠هـ) إلىٰ أن الغرض من نصب الولاة في الولايات العامة أو الخاصة هو للقيام بجلب مصالح المولّىٰ عليه وبدرء المفاسد عنه[٢].

وينبّه ابن تيمية (٧٢٨هـ) علىٰ مراعاة مقاصد الشارع عند تعيين الولاة، والاجتهاد في ذلك حتىٰ يكمل في الناس مالا بد لهم منه من أمور الولايات والإمارات ونحوها[٣].

ولهذا فليس دقيقًا = تغليب استعمال مفهوم السياسة الشرعية للإشارة إلىٰ التدابير الزاجرة عن سوء استعمال الأحكام والمباحات الشرعية، بينما الملاحظ أن السياسة الشرعية هي نوع من الاستصلاح، فالصلة وثيقة بين الاستصلاح والسياسة الشرعية حتىٰ إن الأمثلة علىٰ أحدهما تصلح غالبا أمثلة علىٰ الآخر[٤].

ولهذا ساق ابن القيم (٧٥١هـ) جملة من الأمثلة علىٰ سياسة الخلفاء الراشدين، وهي سياسة قائمة علىٰ التفسير المصلحي للنّصوص. كما نصّ علىٰ ذلك بقوله: " هذه السياسة التي ساسوا بها الأمة وأضعافها هي تأويل القرآن والسنة"[٥]. أي تفسير للمصالح التي جاءت بها نصوص الكتاب والسنة.

(١) الموافقات (٣/ ٢٣٥).
(٢) انظر: قواعد الأحكام (١/ ١٠٥).
(٣) انظر: السياسة الشرعية (ص: ٢٩)
(٤) انظر: المدخل الفقهي العام، مصطفىٰ الزرقا (١/ ١٣٧-١٣٩)، التحرير والتنوير (٨/ ٢٧١).
(٥) الطرق الحكمية، ابن القيم (ص: ١٩).

المجال الثاني: الأحكام المشروعة على سبب وعلة.

الأحكام التي تتغيّر بتغيّر الزمان وأخلاق الناس هي الأحكام التي مبناها علىٰ قياس، أو مصلحة، أو عرف أو عادة. أمّا الأحكام التي جاءت النّصوص بتأسيسها وتقعيدها؛ فهذه لا تتغيّر بتغيّر الأزمنة والأمكنة، ولكن وسائل تطبيقها قد تتغيّر باختلاف الزمان والمكان[١].

وقد أشار ابن تيمية (٧٢٨هـ) إلى هذين النوعين[٢]:

النوع الأول: وهو ما شرعه الشارع شرعا لازما؛ فهذا لا يمكن تغييره؛ لتوقّف النسخ بوفاة النّبيّ ﷺ، ولا يظنّ بأحد من العلماء أنه يقصد بتغيّر الأحكام هذا؛ ولا سيما الصحابة رضي الله عنهم ؛ خاصّة الخلفاء الراشدون؛ فالقول بهذا يفتح باب التبديل في الدين، كما قالت النصارىٰ من: أن عيسىٰ عليه السلام جوّز للعلماء فيهم أن يحرموا ما يرون تحريمه مصلحة، ويحلوا ما يرون تحليله مصلحة، و هذا ليس دين المسلمين ولا كان أصحاب النبيّ ﷺ يجوّزون ذلك لأنفسهم، ومن اعتقد أنهم يستحلّون ذلك فإنه يستتاب كما يستتاب أمثاله؛ فإنّ الجائز هو اجتهاد الحاكم والمفتي فإن أصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر واحد.

النوع الثاني: ما شرعه الشارع شرعا معلقا علىٰ سبب وعلة. وهذا إنما يكون مشروعا عند وجود سببه كإعطاء المؤلفة قلوبهم؛ فإنه ثابت بنصوص الكتاب والسنة، ولكن عمر رضي الله عنه استغنىٰ في زمانه عن إعطائهم، فترك ذلك لعدم الحاجة إليه؛ لا لنسخه.

وإلىٰ قريب من هذا التقسيم أشار ابن القيّم (٧٥١هـ)[٣].

(١) المدخل الفقهي العام، الزرقا (٢/ ٩٤١-٩٤٢).

(٢) انظر: الفتاوىٰ الكبرىٰ، ابن تيمية (٣/ ٢٥٩-٢٦٠).

(٣) انظر: إغاثة اللهفان، لابن القيم(١/ ٣٣٠-٣٣١).

وهذا متقرّر عند الأصوليّين، وذلك أن العلل قد ينعدم حكمها في بعض المواضع، لا لخلل في أركانها وذواتها، وإنما لعدم مصادفة هذه العلل لمحالّها، أو شروطها، أو أهلها، ومثال هذا حكم القطع في السرقة، فإن وصف السرقة هو علة حكم القطع، وينتقض حكمها بسرقة ما دون النصاب، أو سرقة الصبي، أو السرقة من غير حرز[١].

ونبّه الشاطبي (٧٥١هـ) علىٰ أنّ اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد = ليس في الحقيقة باختلاف في أصل الخطاب الشرعيّ؛ لأن الشريعة موضوعة علىٰ أنها دائمة أبدية ، وإنما الاختلاف هنا معناه أن العوائد إذا اختلفت؛ فإنّ كل عادة ترجع إلىٰ أصل شرعي يحكم به عليها، ومثّل علىٰ ذلك بالبلوغ؛ فإن خطاب التكليف مرتفع عن الصّبيان ما كانوا قبل البلوغ، فإذا بلغوا وقع عليهم التكليف، فسقوط التكليف عنهم قبل البلوغ ثم ثبوته في حقّهم بعده ليس معناه اختلاف في خطاب الشارع، وإنما وقع لاختلاف العوائد[٢].

وقد جرت عادة العلماء علىٰ ذكر مسألة (تغيّر الأحكام) عند كلامهم علىٰ القاعدة الفقهية الكبرىٰ (العادة محكمة)[٣]، لأنّ قاعدة (لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان)[٤]، متفرّعة عنها، وهو ما يقرّر مناط التغيّر في الأحكام، وأنّه في الأحكام التي مبناها علىٰ المصالح، والأعراف، والعادات.

(١) انظر:شفاء الغليل، الغزالي (ص٤٦١-٤٦٢).

(٢) انظر:الموافقات (٢/ ٤٩١-٤٩٢).

(٣) انظر: الأشباه والنظائر، السيوطي (ص: ٨٩)، الأشباه والنظائر، ابن نجيم(ص: ٧٩)، القواعد والضوابط الفقهية المتضمنة للتيسير، العبد اللطيف (١/ ٢٩٧).

(٤) انظر: مجلة الأحكام العدلية، مجموعة من العلماء، المادة ٣٩ من المجلة(ص: ٢٠)، شرح القواعد الفقهية، أحمد الزرقا (ص: ٢٢٧)، الوجيز في إيضاح قواعد الفقة الكلية، محمد البورنو(ص: ٣١٠)، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، محمد الزحيلي (١/ ٣٥٣)، المدخل المفصل لمذهب الإمام أحمد، لبكر أبو زيد (١/ ٨٤).

٥

مـــآلات التفسير المصلحي للنصـوص

إذا تقرّر أن التفسير المصلحي للنصوص لون من ألوان التفسير المشروع للوحي = وفق المحددات الأصولية التي تواضع عليها أهل العلم؛ فإنّ الكلام علىٰ مآلات الأخذ به أمر لابدّ منه حتىٰ ندرك نتائج التمسّك بالمعايير العلمية والمنهجيّة، وكذلك نقف علىٰ عواقب التفلّت من تلك المعايير، مما له أثر في بناء ووضع معالم المقاصد. **وسيكون الكلام في أمرين:**

۞ الأمر الأول: المآلات الحسنة للتفسير المصلحي للنصوص.

المآلات الحسنة لإعمال التفسير المصلحي للنصوص كثيرة، وطبيعة البحث تقتضي الاقتصار علىٰ ما يتحقّق به المقصود، ومن أمثلة ذلك:

(١) التسليم بسلطة النص الشرعي، وتثبيت معانيه في النفوس.

لا يخفىٰ أنّ تقرير معقوليّة المعاني الشرعيّة = يحمل علىٰ التسليم بسلطان النصوص الشرعيّة، وتثبيت معانيها في نفوس المكلّفين؛ لأنّ القاعدة المستقرّة (الأحكام إنما شرعت لمصالح العباد)[(١)]. فالمكلفون إذا كشف لهم عن وجه المعانىٰ الشرعية أقنعهم ذلك وسلّموا منقادين لها؛ لأنّهم يربطونه بالمعنىٰ العامّ

(١) وهي قاعدة محل اتفاق. انظر: المحصول للرازي (٥/ ١٧٣)، الإحكام، الآمدي (٣/ ٢٨٥)، نفائس الأصول، (٧/ ٣٢٨٢)، الموافقات (١/ ٢٣٤)، معلمة زايد (٣/ ٣٢٥).

الذي هو المصلحة الشرعيّة[١]، وهي ما يطلق عليها القفال الشاشي (٣٦٥هـ) العلّة العامّة[٢]. وهي كون الشرائع جاءت على وفاق العقول، والغايات الفاضلة في السياسات، وفي جملة ذلك بيان أن الله تعالى عرّف عباده أنّه إنّما تعبّدهم باستصلاحهم بالشرائع[٣].

والنفوس ميّالة إلى قبول الأحكام الشرعيّة المعلّلة، وهي إلى تلك الأحكام أسكن، وبالتصديق بها أجدر؛ لما يتحقّق لها من الطمأنينة، إذ يجد العقلاء من نفوسهم فرقًا بين قبولها انتقاض الوضوء بالأكل من لحم الجزور، وبين الانتقاض بمسّ الفرج؛ لأنّ في المسّ للفرج مخيلا مناسبا لحكم الانتقاض، وهو كون الفرج محلّ الخروج للخارج الناقض بنصّ الحديث، ولهذا اشترط بعض الفقهاء في المسّ أن يقع بشهوة ليكون مِظنّة لحصول الناقض المناسب[٤].

ولذا صارت العلة المناسبة راجحة على العلّة غير المناسبة، ومثلها العلل التي هي أكثر مناسبة ترجّح على غيرها لمزيّة في العلّة المناسبة، وهي زيادة القبول في العقل؛ لأن عقول المكلفين أسرع في الانقياد، وأشد في القبول للعلل المناسبة، والعلل التي هي أكثر مناسبة[٥].

ويرى ابن عاشور (١٣٩٣هـ) أنّ في بيان الحكمة الشرعيّة تخفيفا من مشقة التكاليف، وفيه تعويد المكلفين بتلقّي الشريعة معللة مذللة، ذلك أنّ حكمة

(١) انظر: محاسن الشريعة، القفال (ص ١٦).
(٢) انظر: المصدر السابق (ص٢٠).
(٣) انظر: المصدر السابق (ص٢٦).
(٤) انظر: شرح مختصر الروضة (٣/ ٣٢١).
(٥) انظر: المصدر السابق (٣/ ٧١٧).

التكليف تعتمد جلب المصالح ودرء المفاسد، ولا تعتمد ملاءمة الطبع ومنافرته، إذ قد تكره الطباع شيئا وفيها نفعها، وقد تحب شيئا وفيها ضررها، وشأن جمهور الناس غفلتهم عن العاقبة والغاية أو جهلهما، فكانت الشرائع وحملتها من العلماء والحكماء تحرّض الناس على الأفعال والتروك باعتبار غاياتها وعواقبها[١].

(٢) تحقيق الاستجابة الطوعيّة، والرضا النفسي بكمالات الدين ومحاسنه.

يرى الغزالي (٥٠٥هـ) أنّ الإحاطة بمحاسن الشرع يورث طمأنينة النفوس، وثلج الصدور؛ ويشير إلى أنّ هذا لا يحصل من التحكّم الجامد، حيث إنّ وقوف المكلفين على وجه المصلحة = يطمئن النفوس، ويقودها للقبول عن طوع، وترقّى عن مرارة التقليد وقهر التحكم، وذلك من تأثير المعرفة بمحاسن الشريعة وفعلها في استمالة القلوب للإذعان والاطمئنان[٢].

ويشير ابن تيمية (٧٢٨هـ) إلى أنّ قلوب العباد إلى ما فهمت حكمته ومصلحته؛ أسرع انقيادا، ونفوسهم إذا ما تطلع على مصلحته أعطش أكبادا[٣].

ولهذا قرّر جماعة من الأصوليّين التفسير المصلحي لبقاء الذمي بين أظهر المسلمين معصوم الدم والمال، وذلك ليس لمصلحة المسلمين؛ بل لأجل اطلاعه على محاسن الشريعة وقواعد الدين؛ ليسهل انقياده ويتيسر استرشاده[٤].

(١) انظر: التحرير والتنوير (٢/ ٣٢١-٣٢٢).

(٢) انظر: شفاء الغليل (ص: ٥٤١).

(٣) انظر: الصارم المسلول على شاتم الرسول، ابن تيمية (ص: ٤٨٥).

(٤) انظر: الإحكام، الآمدي (٤/ ٢٧٦)، الفروق، القرافي (٣/ ٣٠) أصول الفقه، ابن مفلح (٤/ ١٦٢٢).

۞ الأمر الثاني: المآلات السيّئة للتفسير المصلحي للنصوص.

التوسع في هذا اللون من التفسير له مآلات خطيرة علىٰ بناء ووضع معالم المقاصد. وهذا ما دفع ببعض أهل العلم إلىٰ قصر علم المقاصد علىٰ العلماء وعدم بثّه بين عامّتهم؛ لأنّ استجابة العباد لربّهم، وامتثالهم لشريعته لا تتوقف علىٰ معرفة حكمته في أمره ونهيه، وليس صحيحا أنّهم في حال خفاء الحكمة والمصلحة يعطلون أمره ونهيه = فهذا من عدم تعظيم الربّ وشرعه، فالأصل هو التسليم لأمر الله وحكمته، سواء ظهرت للعباد حكمة الشارع أو لم تظهر؛ فإن ذَكَر الشارع حكمة التكليف، وفقهها عقل المكلفين = كانت زيادة في بصيرتهم ودعوتهم للامتثال، وإن لم تظهر لهم حكمته لم يوهن ذلك انقيادهم ولم يقدح في امتثالهم[١].

ولذا فإنّ هناك العديد من المآلات السيئة لتوظيف التفسير المصلحي بلا ضوابط، **ومن أمثلة ذلك:**

(١) إضعاف سلطة النصوص الشرعية.

حفظ حرمة النص مقصد من مقاصد الشارع. وإذا عاد التفسير المصلحي للنصوص علىٰ هذا المقصد بالإبطال، فهو تفسير باطل؛ لأن القاعدة المقرّرة في هذا الباب: "كل مكمل عاد علىٰ أصله بالنقض فباطل"[٢].

والتوسّع في التفسير المصلحي = يوهن من سلطان النصوص في المصالح الضرورية والحاجيّة والتّحسينيّة. وهذا لا يخفىٰ أنّه غرض من أغراض التّداول الحداثيّ لنظريّة المقاصد.

---

(١) انظر: الصواعق المرسلة في الرد علىٰ الجهمية والمعطلة، ابن القيم (٤/ ١٥٦١).

(٢) الموافقات (١/ ٢٨٨).

وتتلخّص أشكال هذا الإضعاف لسلطة النصوص الشرعية في أمرين:

- **الأول:** إلغاء ما اعتبره الشارع من المصالح؛ بدعوىٰ التفسير المصلحي للنصوص.
- **الثاني:** اعتبار ما ألغاه الشارع من المصالح؛ بدعوىٰ التفسير المصلحي للنصوص.

ومن المقرّر أصوليّا تقسيم المصالح إلىٰ ثلاثة أقسام، مصالح معتبرة، ومصالح ملغاة، ومصالح مرسلة(١).

والمدرسة الحداثيّة لا ترىٰ أنّ ثمّة مقاصد ومصالح ثابتة للنّصوص؛ لأنّ تحديد هذه المقاصد والمصالح متروكة للبشر يفصلونها، ويحددونها تبعا لظروف الحال وواقع المجتمع(٢). زاعمين أنّ أيّ محاولة لضبط معاني النصوص ومقاصدها، والربط بين ألفاظها ومعانيها، هي محاولة لتجميد الشريعة، وإساءة لحقيقتها، وتشويه لمعانيها ومقاصدها(٣).

(٢) التفسير المادي للنصوص وأحكامها.

هناك بون شاسع بين مفهوم (عقل المعاني) الذي سبكه الشافعي (٢٠٤هـ)كما تقدّم، وبين (الاستخدام النفعي للتراث) كما في خطاب المدرسة الحداثيّة(٤).

حيث ينتهي التفسير المصلحي للنصوص عند الحداثيّين إلىٰ أنّ جوهر

(١) انظر تفصيل ذلك: البحر المحيط في أصول الفقه، الزركشي (٧/ ٢٧٢-٢٧٥).
(٢) انظر: جوهر الإسلام، العشماوي (ص١٠٦-١٠٧).
(٣) انظر: المصدر السابق (ص١١٠)، والإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، نصر أبو زيد (ص١٠١).
(٤) انظر: الخطاب التأويل، لنصر أبو زيد (ص٨٠).

الشريعة وروحها ومغزاها ومعناها هي العلمانية، فهي - في نظرهم - أساس الوحي، والتأويل الحقيقي والفهم العلمي للدين؛ فالوحي علمانيٌّ في جوهره، والدين طارئ عليه من صنع التاريخ(١). وهكذا يضفي التفسير الحداثي علىٰ مصالح النصوص لباسا عقلانيا تمتد جذوره للفلسفة اليونانية، والحضارة الغربية؛ إيذانا بفصل سلطان الوحي عن مصالح العباد، الضرورية والحاجية والتحسينية، ويقوم هذا الادعاء علىٰ أن الأحكام الشرعية معللة بمراعاة مصالح الناس الدنيوية(٢).

وهذا التفسير المادّي للنّصوص الشرعيّة وأحكامها، وإلباس الوحي لباس العلمانيّة = هو منتهىٰ الغلوّ الحداثي، في إقصاء حقيقة الدين من واقع الحياة.

ولاريب في بطلان هذا التفسير الذي يجعل المصالح والمنافع المادّيّة، والمفاسد والمضارّ المادّيّة هي الأصل في تفسير النصوص، بينما هي مصالح، ومفاسد تابعة، لا تقدّم علىٰ المصالح والمنافع الأصليّة التي بها صلاح العقول والقلوب، والمفاسد والمضارّ الأصلية التي بها فساد العقول والقلوب، وقد قال النبي ﷺ: " ألا إن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح بها سائر الجسد وإذا فسدت فسد بها سائر الجسد ألا وهي القلب"(٣)، فأعظم الصلاح في أوامر الشريعة ما به صلاح العقول والقلوب، وأعظم الفساد في نواهي الشريعة ما به إفساد العقول والقلوب التي هو ملوك الأبدان، وما منع الشارع هذه المفاسد والمضارّ إلا لأنّها

(١) التراث والتجديد، حسن حنفي ص٦٩. نقلا عن العلمانيون، للطعان (ص ٣٩١)، نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد (ص٦٤).

(٢) انظر: روح الدين، طه عبد الرحمن (ص٣٧٧).

(٣) البخاري (١/ ٢٠) (٥٢)، مسلم (٣/ ١٢١٩) (١٥٩٩).

تصدّ عما خلقت له القلوب والعقول من المصالح والمنافع في ذكر الله وطاعته[١].

ولهذا فمصالح القلوب مقدّمة علىٰ مصالح الأبدان، ومصالح الأبدان مقدّمة علىٰ مصالح الأموال، ولذا قدم الفقهاء في كتبهم ربع العبادات علىٰ ربع المعاملات وبهما تتم مصلحة القلب والبدن، ثم ذكروا ربع المناكحات؛ لأن تلك مصلحة الشخص، وهذا مصلحة النوع الذي يبقىٰ بالنكاح، ثم لما ذكروا المصالح ذكروا ما يدفع المفاسد في ربع الجنايات[٢].

(١) انظر: مجموع الفتاوىٰ، ابن تيمية (٣٢/ ٢٣١).

(٢) انظر: المصدر السابق.

الخـاتمــة

أحمد الله تعالىٰ علىٰ ما يسره من كتابة هذا البحث، وأختم ببعض النتائج والتوصيات علىٰ وجه الإيجاز:

أولا: أهمّ النتائج:

(١) مصطلح التفسير المصلحي من المفاهيم التي استحدثت عند الباحثين المعاصرين في المقاصد، ويمكن أن يعرّف بأنه إعمال المعاني الشرعيّة في بيان كلام الشارع، واستنباط الأحكام منه، وتنزيلها علىٰ الواقع.

(٢) من أقدم المفاهيم ذكرًا في كتب الأصوليّين مفهوم (عقل المعاني)، وهو من التعبيرات الأصولية التي تشير إلىٰ عراقة التفسير المصلحي للنصوص في الدرس الأصولي.

(٣) التفسير المصلحي المعتدل للنصوص هو لون من ألوان التفسير المشروع للوحي.

(٤) التفسير المصلحي هو تفعيل لوظيفة المقاصد، وتمتين لعلاقتها بنصوص الشارع، وهو قضية لها ضوابطها ومحدّداتها الموضوعيّة الحاكمة علىٰ توظيفها، واستثمارها.

(٥) السياق التاريخي لمفهوم التفسير المصلحي للنصوص يشهد بأنّ اجتهادات

الصحابة ﷺ ومن بعدهم من العلماء كانت موافقة للنصوص، ومراعية لمصالحها، وأنهم كانوا يراعون التفسير التعبّدي للنصوص، كما يراعون التفسير المصلحي للنصوص، وينكرون توظيف المصلحة المتوهّمة في معارضة نصوص الكتاب أو السنة.

(٦) من المحدّدات المنهجية في التفسير المصلحي اعتبار النّصّ، وفهم السلف الصالح، وهما قضيّتان حاكمتان على كل فهم أو تأويل، ولهما أثر بالغ في بناء ووضع معالم المقاصد.

(٧) اعتبار الصلة بين مسالك التعليل ومقاصد التشريع من المحدّدات المنهجيّة للتفسير المصلحي للنصوص.

(٨) الإيغال في النظر العقلي عند إعمال التفسير المصلحي للنصوص = من مزالق التفسيرات المعاصرة للنصوص.

(٩) من مجالات التفسير المصلحي: نصوص الكتاب والسنة العامّة والمطلقة، وما جاء من الأحكام مبنيًّا على علة أو عرف أو مصلحة.

(١٠) من المآلات الحسنة لإعمال التفسير المصلحي للنصوص = أنّه يحمل على تثبيت معاني الوحي في نفوس المكلّفين، وبقدر الإحاطة بمحاسن الشرع تورث الطمأنينة النفسيّة، وثلج الصدور.

(١١) من المآلات السيئة للمبالغة في التفسير المصلحي للنصوص = أنّه يوهن من سلطان النصوص في المصالح الضرورية والحاجية والتحسينية.

(١٢) منتهى التفسير المصلحي للنصوص عند الحداثيّين = أنّ جوهر الشريعة وروحها ومغزاها ومعناها هي العلمانية.

ثانيا: أهمّ التّوصيات:

(١) ضرورة استقراء اجتهادات الصحابة ﷺ ومن بعدهم من العلماء، وإثبات مراعاتهم للتفسير التعبّدي للنصوص، مع أخذهم بالتفسير المصلحي للنصوص، وإنكارهم لتوظيف المصلحة في معارضة نصوص الكتاب أو السنة.

(٢) دراسة مركزيّة النّص الشرعي في التفسير المصلحي للنصوص، وإثراء ذلك بالنماذج والأمثلة التطبيقية.

(٣) أهميّة جمع أبرز المزالق في التفسيرات المعاصرة للنصوص، وتحليلها، وردّها إلىٰ أصولها والمقولات المؤثرة في قراءتها للوحي، ثم الردّ عليها وبيان انحرافها.

(٤) شدّة الحاجة إلىٰ بحث العلاقة وتوطيدها بين مسالك التعليل ومقاصد التشريع، وبيان خطورة الدعوة إلىٰ توهين هذه الصلة.

فهـرس المصـــادر والمراجع

(١) الاتجاهات المعاصرة في مقاصد الشريعة الإسلامية، سعد العنزي، ط١، مكة المكرمة: دار طيبة الخضراء، ٢٠١٧م.

(٢) الاجتهاد تصور وممارسة، أحمد خمليشي، ط١، المنصورة: دار الكلمة، ١٤٣٢هـ-٢٠١١م.

(٣) إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، تقي الدين أبو الفتح محمد بن علي بن وهب بن مطيع القشيري، تحقيق: شيخ مصطفىٰ و مدثر سندس، ط١، (د.م). مؤسسة الرسالة، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م.

(٤) الإحكام في أصول الأحكام، علي بن محمد الآمدي، تحقيق : د. سيد الجميلي، (د.ط). بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٤ه.

(٥) إرشاد أولي البصائر والألباب لنيل الفقه بأقرب الطرق وأيسر الأسباب، عبدالرحمن السعدي، ت:أشرف عبدالمقصود، ط١، الرياض: أضواء السلف، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.

(٦) الإسلام والحداثة، عبدالمجيد الشرفي، ط٥، بيروت: المدار الإسلامي، ٢٠٠٩م.

(٧) أصول السرخسي، محمد بن أحمد السرخسي، (د.ط). بيروت: دار المعرفة، (د.ت).

(٨) أصول الشريعة، محمد سعيد العشماوي، ط٥، بيروت: مؤسسة الانتشار

العربي، ٢٠٠٤م.

(٩) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين الشنقيطي، (د.ط). بيروت: دار الفكر، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م.

(١٠) اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، عبدالرحمن بن معمر السنوسي، ط١، الدمام: دار ابن الجوزي، ١٤٢٤هـ.

(١١) إعلام الموقعين عن رب العالمين، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، ت:مشهور حسن آل سلمان، ط١، الدمام: دار ابن الجوزي، ١٤٢٣هـ.

(١٢) اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، ابن تيمية، ت:ناصر بن عبدالكريم العقل، ط٧، الرياض: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد ١٤١٩هـ-١٩٩٩م.

(١٣) أليس الصبح بقريب التعليم العربي الإسلامي، محمد الطاهر بن عاشور، ط١، تونس: دار سحنون، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.

(١٤) الأم، محمد بن إدريس الشافعي، (د.ط). بيروت: دار المعرفة، ١٣٩٣هـ.

(١٥) الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، نصر حامد أبو زيد، ط١، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧م.

(١٦) البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين الزركشي، تحرير: عبدالقادر عبدالله العاني، مراجعة: عمر سليمان الأشقر، ط٢، الكويت: ووزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م.

(١٧) البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، تحقيق: د. محمد محمد تامر، (د.ط). بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

(١٨) البرهان في أصول الفقه، عبدالملك الجويني، تحقيق:صلاح عويضة، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م

(١٩) بنية العقل العربي، محمد عابد الجابري، ط١٠، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٠م.

(٢٠) بيان الدليل علىٰ بطلان التحليل، ابن تيمية، ت:أحمد بن محمد الخليل، ط١، الدمام: دار ابن الجوزي، ١٤٢٥هـ.

(٢١) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، ط٣، بيروت: مركز الإنماء القومي-المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨م.

(٢٢) تحديث الفكر الإسلامي، عبدالمجيد الشرفي، ط٢، بيروت:المدار الإسلامي، ٢٠٠٩م.

(٢٣) التحرير والتنوير «تحرير المعنىٰ السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، محمد الطاهر بن عاشور، (د.ط). تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤ هـ

(٢٤) تخريج الفروع علىٰ الأصول، شهاب الدين محمود أحمد الزنجاني، ت:محمد أديب الصالح، ط١، الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

(٢٥) تكوين العقل العربي، محمد عابد الجابري، ط١٠، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩م.

(٢٦) التمهيد في تخريج الفروع علىٰ الأصول، جمال الدين أبي محمد عبدالرحيم الإسنوي، ت:محمد حسن هيتو، ط١، بيروت: دار الرائد العربي، ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م.

(٢٧) جوهر الإسلام، محمد سعيد العشماوي، ط٣، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠٠٤م.

(٢٨) حجة الله البالغة، ولي الله الدهلوي، ت سيد سابق، ط١، بيروت: دار الجيل، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.

(٢٩) الحدود في الأصول، سليمان بن خلف الباجي، تحقيق: محمد حسن، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.

(٣٠) الخطاب المقاصدي المعاصر، الحسان شهيد، ط١، بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٣م.

(٣١) الخطاب والتأويل، نصر حامد أبو زيد، ط٢، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥م.

(٣٢) درء تعارض العقل والنقل، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، ت:محمد رشاد سالم، الرياض: دار الكنوز الأدبية، ١٣٩١هـ.

(٣٣) الدرة المختصرة في محاسن الدين الإسلامي، عبدالرحمن ناصر السعدي، ط٢، الرياض: رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء، الرياض، ط٢ ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.

(٣٤) الدين والدولة وتطبيق الشريعة، محمد عابد الجابري، ط١، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦م.

(٣٥) الرد على المنطقيين، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تحقيق: عبدالصمد شرف الدين الكتبي، ط١، الرياض: مؤسسة الريان-المكتبة المكية، ١٤٢٦ه-٢٠٠٥م

(٣٦) رسالتان، الرسالة الأولىٰ: التعريف بالإسلام ومحاسنه، والرسالة الثانية:الشريعة الإسلامية ومحاسنها وضرورة البشر إليها، عبدالعزيز بن عبدالله بن باز، ط٢، الرياض: رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.

(٣٧) روح الحداثة، طه عبدالرحمن، ط٢، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٩م.

(٣٨) سنة الترك، محمد الجيزاني، ط١، الدمام: دار ابن الجوزي، ١٤٣١ه.

(٣٩) الشاطبي ومقاصد الشريعة، حمادي العبيدي، ط١، بيروت: دار قتيبة، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.

(٤٠) شرح اللمع، أبو إسحاق إبراهيم الشيرازي، ت:عبدالمجيد تركي، ط١، تونس: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨م.

(٤١) شرح النووي علىٰ مسلم، يحيىٰ شرف الدين النووي ، ط٥، بيروت: دار المعرفة، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

(٤٢) شرح مختصر الروضة، سليمان بن عبد القوي بن الكريم الطوفي، ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م.

(٤٣) شرح مراقي السعود(نثر الورود)، محمد الأمين الشنقيطي، ت:علي محمد العمران، إشراف: بكر أبو زيد، ط١، مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.

(٤٤) الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان، محمد الخضر حسين، تقديم وتحقيق:محمد عمارة، (د.ط). القاهرة: دار نهضة مصر، ١٩٩٩م.

(٤٥) شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، ابن القيم الجوزية، تحقيق : محمد بدر الدين أبو فراس النعساني الحلبي، (د.ط). بيروت: دار الفكر، ١٣٩٨ - ١٩٧٨

(٤٦) شفاء الغليل، محمد بن محمد الغزالي، ت:حمد الكبيسي، ط١، بغداد: مطبعة الإرشاد، ١٣٩٠هـ-١٩٧١م.

(٤٧) الصارم المسلول علىٰ شاتم الرسول، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، ت:محمد عبد الله عمر الحلواني ، محمد كبير أحمد شودري، ط١، بيروت: دار ابن حزم، ١٤١٧هـ.

(٤٨) صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق محمد زهير بن ناصر، ط١، دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ.

(٤٩) صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

(٥٠) الصواعق المرسلة علىٰ الجهمية والمعطلة، ابن قيم الجوزية، تحقيق : د. علي بن محمد الدخيل الله، ط٣، الرياض: دار العاصمة، ١٤١٨ - ١٩٩٨م.

(٥١) ضوابط اعتبار المقاصد، عبدالقادر بن حرز الله، ط١، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.

(٥٢) طرق الكشف عن مقاصد الشارع، نعمان جغيم، ط١، عمان: دار النفائس، ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م.

(٥٣) ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، خالد بن عبد العزيز السيف، ط١، جدة: مركز التأصيل للدراسات والبحوث، ١٤٣١م-٢٠١٠م.

(٥٤) ظاهرة اليسار الإسلامي، محسن الميلي، ط١، الرياض: دار النشر الدولي، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.

(٥٥) العلمانيون والقرآن الكريم، أحمد إدريس الطعان، ط١، الرياض: دار ابن حزم، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.

(٥٦) فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر، ط١، الرياض: مكتبة دار السلام، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

(٥٧) الفروق، شهاب الدين أحمد إدريس القرافي وبحاشيته إدرار الشروق علىٰ أنواء الفروق، لابن الشاط، ت:عمر حسن الخيام، ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

(٥٨) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، ط٦، بيروت: دار الساقي، ٢٠١٢م.

(٥٩) قواطع الأدلة في أصول الفقه، أبو المظفر منصور بن محمد السمعاني، ت:عبدالله بن حافظ لحكمي، ط١، الرياض: مكتبة التوبة، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

(٦٠) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، للعز بن عبد السلام ، ت: نزيه حماد وعثمان جمعة، ط١، دمشق: دار القلم، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

(٦١) القواعد النورانية الفقهية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، ت: محمد حامد الفقي، ط١، القاهرة: مكتبة السنة المحمدية، ١٣٧٠هـ/ ١٩٥١م.

(٦٢) كتاب العين، الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي، تحقيق: د.مهدي المخزومي، د.إبراهيم السامرائي،(د. ط). (د. م). دار ومكتبة الهلال. (د. ت).

(٦٣) كشف المغطىٰ من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ، محمد الطاهر بن عاشور، ت:طه بن علي بوسريح التونسي، ط١، تونس: دار سحنون، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.

(٦٤) لسان العرب، بن منظور، ط١، بيروت: دار صادر، ١٤١٤ه.

(٦٥) المحصول في علم الأصول، محمد بن عمر بن الحسين الرازي، تحقيق : طه جابر فياض العلواني، ط١، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض، ١٤٠٠ه.

(٦٦) مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر الرازي، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، (د.ط). بيروت: المكتبة العصرية - الدار النموذجية، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

(٦٧) مختصر الصواعق المرسلة علىٰ الجهمية والمعطلة، ابن قيم الجوزية، اختصار:محمد بن الموصلي، ت:الحسن بن عبدالرحمن العلوي، ط١، الرياض: أضواء السلف، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

(٦٨) المدخل الفقهي العام، مصطفىٰ أحمد الزرقا، ط٢، دمشق: دار القلم، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

(٦٩) المستصفىٰ في علم الأصول، محمد بن محمد الغزالي، ت: محمد عبد السلام عبد الشافي، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٣ه.

(٧٠) المستصفىٰ في علم الأصول، محمد بن محمد الغزالي، ت:محمد سليمان الأشقر، ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م

(٧١) معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، محمد حسين الجيزاني، ط٩، الدمام: دار ابن الجوزي، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م.

(٧٢) معجم مصطلح الأصول، هيثم هلال، ط١، بيروت: دار الجيل، ٢٠٠٣م.

(٧٣) معجم مصطلحات أصول الفقه، قطب مصطفىٰ سانو، ط١، بيروت: دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٠م.

(٧٤) معجم مقاييس اللغة ابن فارس، ت: عبد السلام هارون، (د.ط). بيروت: دار الجيل، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

(٧٥) معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية"، مجموعة باحثين، ط١، أبو ظبي: مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان، ومجمع الفقه الإسلامي الدولي، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م.

(٧٦) مفتاح الوصول إلىٰ بناء الفروع علىٰ الأصول، محمد بن أحمد التلمساني،ت:محمد علي فركوس، ط٢، مكة - بيروت: المكتبة المكية، مؤسسة الريان، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

(٧٧) مفهوم النص، نصر حامد أبو زيد، ط٦، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥م.

(٧٨) المقاصد الشرعية وصلتها بالأدلة الشرعية والمصطلحات الأصولية، نور الدين الخادمي، ط١، الرياض: دار إشبيليا، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

(٧٩) مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، محمد سعد بن أحمد اليوبي، ط٣، الدمام: دار ابن الجوزي، ١٤٣٢هـ.

(٨٠) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، علال الفاسي، ط٥، مؤسسة علال الفاسي، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.

(٨١) مقاصد الشريعة، محمد الطاهر ابن عاشور، ط١، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠٠٤م.

(٨٢) من النص إلىٰ الواقع، حسن حنفي، ط١، بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٥م.

(٨٣) الموافقات، إبراهيم بن موسىٰ الشاطبي، تحقيق مشهور آل سلمان، ط١، القاهرة: دار ابن عفان، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

البحث الرابع

النظـر المقـاصدي وأثـره في حقوق الإنسـان

مقدمـــة البحث

الحمد لله، والصَّلاة والسّلام علىٰ رسول الله، وعلىٰ آله، وصحبه ومن والاه.

أما بعد:

فإنّ حفظ الحقوق المشروعة، وإيصالها لأهلها من المقاصد العالية في التشريع الإسلامي، كما أن إضاعتها، ومنع أصحابها منها من أشدّ المفاسد الشرعيّة التي يختلّ بها نظام الدين والدنيا.

والنّاظر فيما قرّره علماء المقاصد المتقدّمين، يلحظ تحديد المفاهيم الحقوقيّة، وتعيين مواقعها حتىٰ لا يبقىٰ للحقوق الشخصيّة المطلقة، ولا للأنانية الفردية موضع في النفوس، ذلك بأن مقاصد التشريع الإسلامي شاملة لكل الحقوق، ما كان منها ذا مضامين دينيّة، أوسياسية، أو اقتصادية، وإلىٰ ذلك مما له صلة بجميع نواحي الحياة الماديّة والمعنوية، فكانت كل الحقوق (الحديثة)، التي لم تطرق سمع العالم الغربي إلا في العصر الحديث = مقررة في شريعة الإسلام فيما رسم من المقاصد، وشرع من الوسائل العلمية لتحقيقها، وتنميتها، والمحافظة عليها[(١)].

ومن إشكاليّات النظر المقاصدي المعاصر تباين موقفه من هذه القضية بحسب رؤيته المقاصدية. فهناك من جرّد النظر في مقاصد الشارع دون النظر إلىٰ

(١) انظر: مقاصد الشريعة عند العز بن عبد السلام، عمر صالح عمر ص٥٣٢، والمدخل الفقهي العام، الزرقا (١/ ٥٠-٦٤).

مقاصد المكلفين فوقع في هدر حقوق الخَلق، وهذا ظلم، ويقابله من جرّد النظر في مقاصد المكلفين دون النظر إلىٰ مقاصد الشارع فوقع في هدر النصوص ومقاصدها، وهذا جهل. وهناك من توسّط في نظره إلىٰ مقاصد الشارع، ومقاصد المكلفين، فجمع بين حقوق الشارع، وحقوق الناس، فأصاب العلم في النصوص ومقاصدها، ووفق للعدل في حقوق العباد، ومطالبها.

ولهذا جاء هذا البحث (أثرالنظر المقاصدي في حقوق الإنسان) مجيبا علىٰ هذه الإشكاليّات، وراصدا لبعض مظاهر هذا النظر، وناقدا لجوانب القصور فيه، وقد قصرته علىٰ ثلاثة حقوق وهي: حق التّديّن، وحقّ المساواة، وحقّ الحريّة، وتلك في نظري من أهمّ ما يتداوله الباحثون في هذه القضيّة.

(١) النظر المقاصدي.

(أ) النظر.

لغة: عرّفه أهل العربية بأنّه: التأمل في الشيء ومعاينته، يقال: نظرتُ فِي الْأَمر تفكرت فيه، وتَدبّرته بِالْقَلْبِ[١].

اصطلاحا: من أوائل من عرّفه من الأصوليين هو أبو الحسين البصري، حيث عرّفه إجمالا بالفكر، وبالاستدلال، وتفصيلا بأنّه: "ترتيب للعلوم أو للظنون بحسب العقل ليتوصل بها إلىٰ علم أو ظن"[٢].

(ب) المقاصد.

لغة: القصد في لغة العرب يعني = الاعتزام، والاعتماد، والأَمّ، وطلب الشّيء، وإتيانه، والتّوجه تلقائه، وإصابته[٣]. وكذلك القرب والسهولة[٤].

اصطلاحا: لم أجد من عرّف علم المقاصد عند المتقدّمين، وإنما المتداول هو ما عرّفها به المعاصرون. ومن أقرب التعريفات المعاصرة القول بأنها: "

(١) انظر: تهذيب اللغة، الأزهري (١٤/ ٢٦٦)، مقاييس اللغة، ابن فارس (٥/ ٤٤٤)، مادة (نظر).

(٢) المعتمد (١/ ٦). وانظر: شرح تنقيح الفصول، القرافي (ص: ٤٢٩)، البحر المحيط في أصول الفقه، الزركشي (١/ ٦١).

(٣) انظر: مقاييس اللغة، ابن فارس (٥/ ٩٥)؛ مختار الصحاح، الرازي ص٢٢٤، مادة (قصد) .

(٤) انظر: مفردات ألفاظ القرآن، الأصفهاني ص٦٧٢.

المصالح التي أرادها الشارع في المعاش والمعاد، تقريرا لسلطانه، وتحقيقا لعبوديته، وتكميلا لفطرته"[١].

(ج) النظر المقاصدي باعتبارها لقبا:

هذا المصطلح وإن كان حديث التداول باعتبار لفظه هذا، فإنّ مضمونه قديم[٢]. وعرّف بأنه: " النظر في النوازل والمسائل، فحصا، وتشخيصا، ومعالجة، في ضوء مقاصد الشريعة ومصالحها المعتبرة"[٣]. وهذا التعريف جيّد وفيه شمول، إلا أنّ فيه تطويل، وتكرار وحشو لا حاجة إليه، وكذلك فيه ذكر لبعض مفردات المعرَّف به كالنظر والمقاصد، وهذا معيب في الحدود، وإغفال لقيود ضرورية في التعريف كالمجتهد، فالنظر المقاصدي موقوف على من له أهليّة النّظر. ولهذا يمكن القول بأنّ النّظر المقاصدي مرادف للاجتهاد المقاصدي، والذي يمكن أن يعرّف بـــ (بذل المجتهد الوسع في الجمع بين ظواهر النصوص ومعانيها عند الحكم على النوازل).

(٢) حقوق الإنسـان.

(أ) الحقـوق.

لغة: "الحقوق" : جمع "حق" وهو مصدر قولهم :(حقّ الشيء) : أي وجب، وهو خلاف الباطل، ويطلق في اللغة على عدة معانٍ، منها: الأمر الواجب، والموجود الثابت، كقولهم: حق الشيء يحق بالكسر، أي وجب، وأحققت الشيء، أي أوجبته[٤].

(١) الاتجاهات المعاصرة في مقاصد الشريعة الإسلامية، سعد بن مقبل الحريري العنزي (١/ ٤٨).
(٢) انظر: معجم المصطلحات المقاصدية، لمجموعة من الباحثين ص١٠٠١.
(٣) المصدر السابق.
(٤) لسان العرب (١٠/ ٤٩)، مادة (حقق).

(ب) الحقوق.

اصطلاحا: هو ما كان ثابتا ثبوتا شرعيا أي بحكم الشارع وإقراره[١]. ولهذا أشار الشاطبي بقوله: " لا يطلق هذا اللفظ إلا على ما كان لازما"[٢].

(ج) تعريف حقوق الإنسان عند علماء المقاصد.

ذهب بعض الباحثين إلى أن الأصوليين لم يتعرضوا لتعريف الحق في حديثهم عن حقوق الله وحقوق العباد[٣]. وهذا غير دقيق، حيث إن العز ﷺ هو أول من عرف حقوق العباد، وحق المعبود، وحق المكلف على نفسه. بل إن العز هو أول من قعد لنظرية (حقوق الإنسان) في مقاصد الشريعة.

فقال في تعريف حق الله تعالى: " أن يطيعوه ولا يعصوه"[٤]، وقال عن حقوق العباد: "هي أن يجلب إليهم كل خير، ويدفع عنهم كل ضير"[٥]، وقال عن حقوق المرء على نفسه: " هو أن ينفعها في دينها ودنياها، ولا يضرها في أولاها وأخراها"[٦].

وأشار بعض علماء المقاصد كالقرافي إلى أن حقوق الإنسان هي مصالحه[٧]. وهذا من تعريف الحق بغايته، كما قال العز: " المصالح أربعة أنواع: اللذات

(١) انظر: ا لمقاصد العامة، العالم ص٤٧٩.
(٢) الاعتصام، الشاطبي (١/ ٤٠٧).
(٣) انظر: مقاصد الشريعة عند العز بن عبدالسلام، ص٢٥٩.
(٤) قواعد الأحكام (١/ ٢٣١).
(٥) المصدر السابق.
(٦) المصدر السابق.
(٧) انظر: الفروق، القرافي (١/ ٢٥٧).

وأسبابها، والأفراح وأسبابها..."[١]. وجعل العز ﷺ الضابط المقاصدي في حقوق بعض المكلفين علىٰ بعض هو: "جلب كل مصلحة واجبة أو مندوبة، ودرء كل مفسدة محرمة أو مكروهة"[٢].

وقد وضع علماء المقاصد المعاصرين بعض التعاريف لحقوق العباد.

فعرف ابن عاشور حقوق العباد بأنها: " التصرفات التي يجلبون بها لأنفسهم ما يلائمها، أو يدفعون بها عنها ما ينافرها، دون أن يفضي ذلك إلىٰ انخرام مصلحة عامة، أو جلب مفسدة عامة، ولا إلىٰ انخرام مصلحة شخص، أو جلب مضرة له في تحصيل مصلحة غيره. وحقوق العباد في الغالب"[٣].

(١) قواعد الأحكام (١/ ١٠).
(٢) المصدر السابق (١/ ١٣١).
(٣) مقاصد الشريعة، لابن عاشور، ص٤١٧.

٢

السياق التاريخي للنظر المقاصدي حول حقوق الإنسان

يمكن أن يكون رصد قضايا هذا السياق من خلال النقاط التالية:

(١) نشأة النظر المقاصدي حول حقوق الإنسان.

النصوص الشرعيّة الآمرة بالإصلاح، والزاجرة عن الإفساد كثيرة، وهي مشتملة علىٰ الأمر المتعلق بحقوق الله وحقوق عباده، وعن النهي علىٰ الإفساد المتعلق بحقوق الله وحقوق عباده[(١)].

إنّ من أوائل من تحدث عن الحقوق في سياقها المقاصدي، ومنها حقوق الإنسان، وساقها تحت مسمىٰ:(قاعدة) هم علماء المقاصد. فهي أشبه بنظرية الحقوق علىٰ اصطلاح المعاصرين. فنجد ابن عبد السلام (٦٦٠هـ) يقول: " قاعدة في بيان الحقوق الخالصة والمركبة"[(٢)].

ثم يقسم المصالح المطلوب شرعا جلبها وتحصيلها، والمفاسد المطلوب شرعا دفعها وتقليلها، بناء علىٰ نظرية الحقوق، ما كان منها لله تعالىٰ، وما كان منها للمخلوقين، وما كان داخل هذين القسمين من الحقوق الخالصة، والحقوق المركبة[(٣)]. واعتبر حفظ الحقوق هو بعينه حفظ الضروريات الخمس كما في قوله: " لأن المصلحة في حفظ الحقوق من الدماء والأموال والأعراض والأبضاع

(١) انظر: قواعد الأحكام للعز ١/ ٢٢٣.

(٢) انظر: المصدر السابق ١/ ٢١٩.

(٣) انظر: المصدر السابق.

والأنساب وسائر الحقوق أعمّ وأعظم"[١].

وعبر ابن عبدالسلام (٦٦٠هـ) عن مدىٰ التلازم بين حق الله وحق العباد ، فقال: " ما من حق للعباد يسقط بإسقاطهم أو لا يسقط بإسقاطهم إلا وفيه حق لله، وهو حق الإجابة والطاعة، سواء كان الحق مما يباح بالإجابة أو لا يباح بها.."[٢].

وقسّم ما يتعلق بحقوق المخلوقين من جلب مصالح ودرء مفاسد إلى ثلاثة أقسام:

الأول: حقوق المكلفين علىٰ أنفسهم كتقديمه نفسه في النفقة، والنوم والإفطار، ونحوها.

الثاني: حقوق المكلفين علىٰ بعضهم البعض[٣].

وبعد أن تكلم علىٰ الحقوق الفردية والجماعية، والخاصة والعامة كحقوق الطفل والمرأة، وساق أمثلة كثيرة عليها، أرجعها إلىٰ كليات الشريعة، وأنها لا تخرج عما انطوت عليه الضروريات الخمس، ولا سيما: حفظ النفس، وحفظ المال، وحفظ العرض. قال ﷺ: "وعلىٰ الجملة: فمعظم حقوق العباد ترجع إلىٰ الدماء والأموال والأعراض"[٤].

ويقرّر علماء المقاصد المعاصرون ما ذهب إليه ابن عبد السلام، ولذا نجد ابن عاشور (١٣٩٣هـ) حين قسم المقاصد إلىٰ قسمين، مقاصد الشارع، ومقاصد المكلف، قال: " وهذه المقاصد بقسميها، منها ما يدعىٰ بحقوق الله، ومنها ما هو

(١) قواعد الأحكام (١/ ١٥٤).
(٢) المصدر السابق ١/ ٢٣٨.
(٣) انظر: المصدر السابق ١/ ٢٢٢.
(٤) المصدر السابق ١/ ٢٣٧.

حقوق العبد"[١].

وينتهي النظر المقاصدي المعاصر إلىٰ القول بأنّ المقاصد والمصالح الضرورية هي الأساس لحقوق الإنسان، وهي السند لها، والركيزة التي تعتمد عليها[٢].

(٢) دوافع النظر المقاصدي المعاصر في حقوق الإنسان.

فكرة حقوق الإنسان بمفهومها، ومضامينها المتداولة اليوم، هي فكرة غربية، حتّىٰ وإن التقت وتقاطعت مع كثير من قيم الدين ومبادئه، بل حتىٰ وإن استمدّت منه بشكل مباشر أو غير مباشر، وهي في كلّ الأحوال تطوّر إيجابي، ولكنها فقيرة إلىٰ الأصول الثابتة والمقاصد الواضحة، والأسس الضابطة والموجهة[٣].

والتداول لهذه الفكرة في الخطاب المعاصر، وتوظيفها للمقاصد في سبيل ذلك، له دوافع عديدة، **من أهمّها دافعان:**

الدافع الأول: البحث عن إطار شرعي قانوني، تبريرا لكل ما أفرزته الحضارة الغربية من قيم وأفكار تتعلق بالإنسان[٤]. إذ لا يخفىٰ أن الديمقراطية، وحقوق الإنسان تستند في الغرب إلىٰ الإنسان الفرد، والصراع ضد الكنيسة، وأن حقوق الإنسان وواجباته هي فروع لتصوره لغاية وجوده في هذا الكون، والغربيون يؤكدون استنادها إلىٰ الطبيعة.

(١) مقاصد الشريعة، لابن عاشور، ص٤١٦.
(٢) انظر: حقوق الإنسان محور مقاصد الشريعة، لمجموعة من الباحثين٨٠.
(٣) انظر: المصدر السابق ٣٩.
(٤) انظر: الحريات العامة، للغنوشي ص٣٩، ٤١، والديمقراطية وحقوق الإنسان، الجابري ص٨، وأشواق الحرية، القديمي ص٣٥-٦١.

ولذا نجد بعض المناهج في نظرها المقاصدي تشير إلىٰ الإطار الأصولي الذي وضعه الشاطبي في الموافقات، والمتلخص في اعتبار أن غاية الشريعة هي تحقيق المصالح الكبرىٰ للبشرية، فتدعو علىٰ هذا الأساس إلىٰ وضع إطار قانوني لحريات الإنسان أو لواجباته[١]، معتبرة أن المقاصد هي الإطار العام لحقوق الإنسان في الاعتقاد وفي حفظ الحياة وما تتحقق به من وسائل، وحفظ العقل وما يتعلق به من تعليم وحرية تفكير وتعبير، وفي حفظ النسب وما يقتضيه من حق في إقامة أسرة، وفي حفظ المال وما يترتب عنه من حقوق اقتصادية واجتماعية، إلىٰ جانب ما يقتضيه تحقيق المقاصد الحاجية والتحسينيات من حقوق الإنسان، وإقامة نظام الجماعة المسلمة من قبيل مالا يتم الواجب إلا به فهو واجب[٢]. فلم تجعل هذه المناهج النصوص مع مقاصدها هي الإطار، وإنما تقوم دعواها علىٰ فصل نظرية المقاصد عن سياقها الأصولي، وذلك أنّ علم الأصول يقوم علىٰ تثبيت سلطة النص في مصالح العباد الضرورية والحاجية والتحسينية. وهذا هو الدافع الثاني الذي سيأتي التنبيه عليه.

وتختصر مناهج أخرىٰ مقاصد الشريعة في حقوق الإنسان، في أنسنة مكشوفة، زاعمة بأنّها خليط يجمع بين الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والإعلان العالمي لحقوق الشعوب، الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والإعلان العالمي لواجبات الإنسان ومسؤولياته[٣]. فالحقوق الإنسانية الفردية، والحقوق الجماعيّة للشعوب - في نظرها- تجمعها الضروريات الخمس[٤]. وهكذا تذوب مقاصد الشريعة في

(١) انظر: الحريات العامة، للغنوشي ص٣٨-٣٩.
(٢) انظر: المصادر السابقة.
(٣) انظر: من النص إلىٰ الواقع، لحسن حنفي ٢/ ٥٦٨.
(٤) انظر: المصدر السابق ٢/ ٥٨٣.

مقاصد الإنسان، كما قال المستشرق البريطاني ألبرت حوراني عن سلف هؤلاء الحداثيين حيث جعلوا: " حقوق الإنسان في ميوله ومشاعره، والاعتراف بخير الإنسان ومصلحته كغاية نهائية للدين وكمبدأ للتقدم. في مثل هذه المؤلفات يذوب الإسلام في الفكر الحديث إذا جاز التعبير"[(١)].

الدافع الثاني: التفلّت من قيد النصوص المحكمة، وسلطانها في المصالح الضرورية والحاجية والتحسينية[(٢)]. مع إدراكها بأن الإنسان بقدر عبوديته لله، وتسليمه بسلطان الوحي في المصالح الضرورية والحاجية والتحسينية، يمتلك حرية أكبر إزاء ذاته والطبيعة والكائنات من حوله، كما أنّ حقوق الإنسان في هذا الإطار من الإخلاص لله تعالىٰ، والمتابعة لنبيه ﷺ، -وهو مقتضىٰ الشهادتين- تغدو واجبات مقدسة يثاب علىٰ فعلها، ويعاقب علىٰ تركها.

وبهذين الدافعين دأبت هذه المناهج علىٰ التلفيق بين مقاصد الشريعة في إطارها الأصولي، وبين قيم الحداثة الغربية. فنجد أن الحقوق التي تناولها هذا الاتجاه، هي باختصار:

- **الأول:** حق اختيار المعتقد. وآثارها: المساواة في الحقوق والواجبات، وحق ممارسة الشعائر الدينية، وحق التعبير عن العقيدة دفاعا عنها أو دعوة إليها، أو نقدا لغيرها.
- **الثاني:** حق الحياة.
- **الثالث:** حق الفكر والتعبير.

(١) الفكر العربي في عصر النهضة ص١٧٠.

(٢) انظر: الحريات العامة، للغنوشي ص٤١-٤٢، وروح الدين، طه عبد الرحمن ص٢٠١.

- **الرابع:** الحقوق الاقتصادية.
- **الخامس:** الحقوق الاجتماعية. وهذا يشمل حق العمل، والرعاية الصحية، وبناء الأسرة، وحق التربية، وحق الضمان الاجتماعي.

ومن المعلوم أنّ الحداثة الغربية تتمحور حول الإنسان ولا تتمحور حول الله تعالىٰ، جاعلة منه (طبيعيا)، أي جزءا من الطبيعة، بدلا من أن يكون إنسانا ربانيا[١]. لأنها جاءت خروجا علىٰ الواقع المنحرف، والتخلص من الحكم الثيوقراطي أو تسلط رجال الدين، جاء ذلك معالجة للانحراف ولكن بانحراف آخر، لم يكن في صالح إنسانية الإنسان وحقوقه، وإنما هروبا من تسلط البشر باسم الله إلىٰ الوقوع في ألوهية البشر ولكن بلون وشكل آخر[٢].

فمفهوم حقوق الإنسان في القوانين الغربية المعاصرة يستند إلىٰ القانون الطبيعي المستمد من العقل الإنساني و الطبيعة، وإلىٰ مبادئ العدالة التي تتركز في ضمير الإنسان ووجدانه، وما نتج عنها من حرية فردية وعقد اجتماعي، هذا بالإضافة إلىٰ العلمانية السياسية التي اصطبغ بها الفكر الغربي منذ القرن السابع عشر الميلادي، والتي عملت علىٰ استبعاد فكرة وجود قوانين إلهية تحدد حقوق الإنسان، واستبدال هذه القوانين بالقوانين الطبيعية التي لا علاقة لها بالله تعالىٰ لا من قريب ولا من بعيد[٣].

هذا الفصل الغربي بين حقوق الخالق، وحقوق المخلوق، انعكس علىٰ رؤية

(١) انظر: الشريعة صالحة لكل زمان ومكان، محمد الخضر حسين ص٦. من مقدمة محمد عمارة للكتاب.

(٢) انظر: حقوق الإنسان محور مقاصد الشريعة، لمجموعة من الباحثين ص١٣-١٤.

(٣) انظر: حقوق الانسان محور مقاصد الشريعة ١٤٦-١٤٧.

المناهج المعاصرة لمقاصد الشريعة، حيث يتم فصلها عن نصوص الوحي، فصار من أبعاده فصل حق المعبود عن حقوق العباد، حيث يحصر الإلزام السياسي بما يتعلق بالحق الإنساني دون الحق الإلهي(١).

فالعَلمانيون يرون أن الدين ينبغي أن يبقىٰ محايدا، بحجة أن الصلة بالله لا تتضمن الصلة بالإنسان، لأنها صلة عمودية قوامها التعالي، في حين أن الصلة بالإنسان صلة أفقية قوامها التنافس، وأيضا بحجة أن المواطنين متساوون لا فضل لأحد علىٰ أحد، أيا كانت اقتناعاتهم العقدية واختياراتهم الروحية، وأنه ينبغي حفظ هذه المساواة التي هي دعامة المواطنة(٢). والحجتان علىٰ وجوب الحياد الديني داحضتان، إذ الرد علىٰ الحجة الأولىٰ: أن الصلة بالله صلة بالذي أحاط بكل شيئا علما، فلا بد أن تكون الصلة به شاملة ومهيمنة علىٰ كل أنواع الصلات الأخرىٰ، أي لا بد أن تنعكس آثارها علىٰ كل مظاهر حياة الفاعل الديني بما فيها علاقاته الاجتماعية وروابطه المادية. كما أن الرد علىٰ الحجة الثانية: أن يقال أن الدين ما زال له سلطان علىٰ القلوب حتىٰ في المجتمع الغربي، ولو أنه تقلب صُعدا ونُزلا، وما زال قادرا علىٰ كبح جماح القوىٰ والسلطات العاملة فيه، فحين تبينت تلك القوىٰ التحديات والمخاطر التي تهدد مصيرها بفعل إفراطها في طلب القوة كما في مجالات الطب الحيوي والبيئة والذرّة، حتىٰ فزعت إلىٰ الدين تلتمس فيه بعض التوجيهات والقيم(٣).

هذا الفصل الحداثي يخالف ما تقرر في مقاصد الشريعة من قواعد.

(١) انظر: الديمقراطية، الأحمري ص٢٨٣-٢٨٧.

(٢) انظر: روح الدين، طه عبدالرحمن ص٢٠٦-٢٠٧.

(٣) انظر: المصدر السابق

يقول العز ﷺ: "ما من حق للعباد يسقط بإسقاطهم أو لا يسقط بإسقاطهم إلا وفيه حق لله، وهو حق الإجابة والطاعة، سواء كان الحق مما يباح بالإجابة أو لا يباح بها"[١].

(١) قواعد الأحكام(١/ ٢٣٨).

٣
أثـر النظر المقاصدي في حقّ التّديّن

ويتلخص الكلام في ذلك من خلال الأمور التالية:

(١) أثر النظر المقاصدي في تفسير حق التديّن.

الدين الحق هو أعظم حقوق الله تعالىٰ، كما أن التديّن الصحيح هو أعظم حقوق الإنسان[١]. فهو حقيقة فطرية فيه، بحيث لا أقرب إلىٰ قلبه، ولا أنفذ في روحه من هذه الممارسة، وهذا يلزم منه أنه لا فعل أحقّ بأن يتمتع المرء فيه بكامل الحرية من الفعل الديني[٢]. وحكمة جعل التديّن أعظم الحقوق، هو أن الإيمان بهذا الدين يجعل الإنسان محجما عن الاعتداء علىٰ هذه الضروريات، فبالدين تكون محفوظة ظاهرا وباطنا؛ لأن المؤمن يعلم اطلاع الله عليه، فيمتنع عن المبررات والحيل لإسقاط الحقوق، لأن خوفه من عذاب الله في الآخرة أشد من خوفه من العقوبة الدنيوية مهما عظمت، ولهذا لا يمكن أن يقال أن حفظ المقاصد يكون ظاهرا فقط، لأن عدم مراعاتها سرا يلزم منه عدم حفظها في الحقيقة، ولذلك نرىٰ الاحتيال علىٰ القوانين الوضعية مهما ادعت حفظ الحقوق، لأنه لا هم للناس إلا النجاة من العقوبة الدنيوية لعد إيمانهم بعقوبة أخروية أعظم منها، وهذه الخاصة من أعظم الفوارق بين القوانين الوضعية والشريعة الإسلامية[٣].

(١) انظر: حقوق الانسان محور مقاصد الشريعة ٨٨.

(٢) انظر: روح الدين، طه عبدالرحمن ص٦٩.

(٣) انظر: مقاصد الشريعة، اليوبي ص٢٠٢-٢٠٣، والمقاصد العامة للشريعة الإسلامية، يوسف العالم ص٤٧-٤٨.

إلا أن المناهج المعاصرة وسّعت من مفهوم التديّن وجعلت من حق الإنسان في الحرية الدينية أن يغيّر من دينه متىٰ شاء[١]، بناء علىٰ مفهوم (حرية المعتقد) التي يرون بأنها حق الفرد في اختيار عقيدته بعيدا عن كل إكراه، لأن الحرية هي الأصل، والأساس للاعتقاد[٢].

ورتبوا علىٰ هذا أن من حق الفرق الضالة، والأديان المحرفة إذاعة مذاهبهم، وهويتهم بين المسلمين بشرط عدم انتهاك الشعور العام للمسلمين، لأنه إذا كان من حق المسلم أن يعرض دعوته علىٰ غير المسلم، فإن لهذا الأخير الحق نفسه[٣].

وتركت هذه التفسيرات المنحرفة آثارها علىٰ حقيقة التديّن الحقّ، حتىٰ نشأت ظواهر جديدة من التّديّن[٤].

والقاعدة أن(حراسة حقوق الله تعالىٰ، أولىٰ وأوكد من حراسة حقوق الناس)[٥]. **ومن المعلوم** أن حرية الاعتقاد تكاد تكون أوّل الحقوق الأساسية التي تفاخر الدولة العَلمانية بالدعوة إليها وإقرارها في دستورها[٦]. ومع ذلك وجدنا القوانين الفرنسية مثلا تمنع ارتداء الحجاب في المؤسسات التعليمية والأمكنة العمومية[٧]. وهذا يكشف بطلان ادعاء الدولة العَلمانية بأنه لا سياسة في الدين، إذ لو لم تكن تعتبر هذه القضايا شأنا عاما، لما أقدمت علىٰ هذا العمل، مُخلّة بمبدأ

(١) انظر: حق الإنسان في الحرية الدينية، محمود السيد ص١٨٤.
(٢) انظر: الحريات العامة، للغنوشي ص٤٤.
(٣) انظر: المصدر السابق ص٤٧.
(٤) انظر: ظاهرة التديّن الجديد وأثره في تمرير ثقافة التغريب، أنور قاسم الخضري ص٦١-٧٠.
(٥) كشف المغطىٰ من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ، ابن عاشور ص٢٢٠.
(٦) انظر: روح الدين، طه عبدالرحمن ص٢١٠.
(٧) انظر: المصدر السابق ص٢١٠.

الحياد الذي تفخر بالالتزام به[١].

ولذا يعترضون علىٰ حفظ ديّن العباد بالدين الحق، فتراهم يعترضون علىٰ حد الردة، محكمين أهواءهم في هذه المصلحة الضرورية، بحجة أنّ للمواطنين أن يعبدوا الله كما يشاؤون، ولهم الحرية في أن يتصوره كما يريدون، ولا تقطع رقابهم لمجرد أقوال وتصورات كلها ظنية[٢]. ويجاب عن هذا بأن الشارع لا مقصد له في إزهاق الأرواح، إنما مقصده دعوة الخلق وهداهم وإرشادهم، فإن حصل فهو الغاية، وإلا تعين حسم الفساد بإراقة دم من لا فائدة في بقائه، فإراقة دم المرتد والحربي إنما هو لعدم الفائدة في بقائه لا لقصد في الإزهاق[٣].

(٢) أثر النظر المقاصدي في تثبيت حقوق الله تعالى.

من أعظم صور التفريط في حقوق الله تعالىٰ، والتعدّي عليها، بل وادّعائها، حقّ الحكم والتشريع، لأن الحكم والتشريع وما يتبع ذلك من الأمر والنهي، والتحليل والتحريم والإباحة، سواء ما يتعلق بحال الفرد أو الأسرة، أو الجماعة أو الدولة، في جميع شؤون الحياة، كل ذلك حقّ لله وحده لا شريك له[٤].

وفي مقام تثبيت حقوق الشارع، يذكر الشاطبي أنّ كل ما كان من حقوق الخالق؛ فلا خيرة فيه للمخلوقين، ويدلّل علىٰ ذلك بالاستقراء التام في موارد الشريعة ومصادرها؛ مشيرا إلىٰ شمول ذلك لجميع المصالح الضرورية والحاجية

(١) انظر: المصدر السابق ص٢٢٤.

(٢) انظر: قضايا معاصرة في الفكر الغربي، لحسن حنفي ٢/ ٦٢. نقلا عن منهج حسن حنفي، للقرشي ص١٩٦.

(٣) انظر: مقاصد الشريعة، اليوبي ص٣٠٠.

(٤) انظركلام العلامة المحدث أحمد شاكر ﷺ في :مختصر تفسير القرآن العظيم (عمدة التفسير)، أحمد شاكر (١/ ١٣٢-١٣٣)، والحكم بغير ما أنزل الله، المحمود ص١٧٢-١٧٣.

والتحسينية كالطهارة علىٰ أنواعها، والصلاة وسائر العبادات، وغير ذلك من العبادات والعادات والجنايات، جميعها لا يصح إسقاط حق الله فيها ألبتة، ومهما حاول أحد في إسقاط شيء منها، لم يصح شيء منه، ويظلّ مطلوبا بها أبدا حتىٰ يخرج عن عهدتها[١].

وينصّ الشاطبي علىٰ قاعدة أن كل تكليف فهو مشتمل علىٰ حق الله وحق العبد[٢]، وأن طلب المكلف لحظوظه التي أذن له الشارع فيها، لا بد فيها من المراعاة لحق الله وحق المخلوقين[٣].

وهذا الوصل بين حق الخالق وحق المخلوق لا يهدر حقوق الإنسان، أو يفوت مصالحه ذلك أن الشارع: " وضع الشريعة علىٰ أن تكون أهواء النفوس تابعة لمقصود الشارع فيها، وقد وسع الله تعالىٰ علىٰ العباد في شهواتهم وأحوالهم وتنعماتهم، علىٰ وجه لا يفضي إلىٰ مفسدة، ولا يحصل بها المكلف علىٰ مشقة، ولا ينقطع بها عنه التمتع إذا أخذه علىٰ الوجه المحدود له"[٤].

هذا المقصد الذي حاولت بعض المناهج المعاصرة تحجيم مدلوله، من خلال إضعاف سلطان الدليل الشرعي في مصالح الإنسان الضرورية والحاجية والتحسينية. واستبدال ذلك بسلطان الوجدان والضمير الإنساني.

وهذا من الغفلة عن ربانية حقوق الإنسان، وأنّها في الإسلام إنما شرعت بأصل الخلق، ولم تنتزع انتزاعا بالحروب، أوبالثورات، أو الصراعات بين الحاكم

(١) انظر: الموافقات (٣/ ١٠١).
(٢) المصدر السابق (٣/ ٣٦).
(٣) المصدر السابق (٢/ ٣١٦).
(٤) المصدر السابق (١/ ٥١٦).

والمحكوم، أو بين العمال وأصحاب المعامل، أو بين الطبقات الغنية والفقيرة، وإنما حقوق الإنسان في الإسلام هي مقاصد الدين العالية وغاياته[١].

وهذا لا ينفي أن هناك حقوق أقرتها نظريات الغرب هي في بعض جوانبها حق، وقد أشار إلىٰ ذلك علماء المقاصد، يقول ابن تيمية: " القضايا التي يتفق عليها بنو آدم لا تكون إلا حقا؛ كاتفاقهم علىٰ مدح الصدق والعدل؛ وذم الكذب والظلم"[٢].

(٣) أثر النظر المقاصدي في تأصيل العلاقة بين حقّ الله وحقوق الإنسان.

لا يعني التديّن هدر حقوق الإنسان، لأن حب التدين فطرة إنسانية، وضرورة بشرية، ولهذا يقوم بناء الدين القويم علىٰ تلك الفطرة المستقيمة كما تقرر في ابتناء المقاصد الشرعية علىٰ الفطرة الإنسانية[٣].

ومن هنا نجد أن حقوق الله تعالىٰ، وحقوق العباد لا تنفصل في التصور المقاصدي؛ لأنها محكومة بأصل الجمع بين النصوص ومقاصدها[٤].

عن معاذ بن جبل ﷺ قال بينا أنا رديف النبي ﷺ ليس بيني وبينه إلا أخرة الرحل فقال: "يا معاذ بن جبل قلت لبيك رسول الله وسعديك ثم سار ساعة ثم قال يا معاذ قلت لبيك رسول الله وسعديك ثم سار ساعة ثم قال يا معاذ قلت لبيك رسول الله وسعديك قال هل تدري ما حق الله علىٰ عباده قلت الله ورسوله أعلم قال حق الله علىٰ عباده أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا ثم سار ساعة ثم قال يا معاذ بن

(١) انظر: حقوق الإنسان محور مقاصد الشريعة، لمجموعة من الباحثين ص٢٦.
(٢) مجموع الفتاوىٰ (٢٨/ ١٥٤).
(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية (١٠/ ٢٧٧).
(٤) انظر: الاتجاهات المعاصرة في مقاصد الشريعة (١/ ٧٧٥).

جبل قلت لبيك رسول الله وسعديك فقال هل تدري ما حق العباد علىٰ الله إذا فعلوه قلت الله ورسوله أعلم قال حق العباد علىٰ الله أن لا يعذبهم"[١].

وفي حديث سلمان الفارسي: " إن لربك عليك حقا ولنفسك عليك حقا ولأهلك عليك حقا فأعط كل ذي حق حقه"[٢].

ويشرح الشاطبي المعنىٰ الإجمالي لحديث سلمان وما في معناه من الأحاديث بأنّ في هذا التنبيه علىٰ حقوق المخلوقين كالأهل، والضيف، والولد، والنفس، وكذلك حقّ الله تعالىٰ سبحانه، ويشير إلىٰ الأصل الجامع في هذا الباب وهو أنّ الواجب إعطاء كل ذي حق حقه[٣].

وحكمة الشارع في هذه الموازنة العادلة بين حقوق الخالق وحقوق المخلوقين هي أنّ العبد مطلوب بأعمال ووظائف شرعية لا بد له منها، ولا محيص له عنها، يقوم فيها بحق ربه تعالىٰ، فإذا أوغل في عمل شاق، فربما قطعه عن غيره، ولا سيما حقوق الغير التي تتعلق به، فيكون عبادته أو عمله الداخل فيه قاطعا عما كلفه الله به، فيقصر فيه، فيكون بذلك ملوما غير معذور؛ إذ المراد منه القيام بجميعها علىٰ وجه لا يخل بواحدة منها، ولا بحال من أحواله فيها[٤].

ومن الاعتبارات الحاكمة علىٰ هذا التصور لحقوق الإنسان، أن حفظ الدين أهم المصالح، وأن المصالح والمفاسد الأخروية هي امتداد للمصالح والمفاسد الدنيوية.

(١) مسلم(١/ ٥٨)(٣٠).
(٢) البخاري (٣/ ٣٨) (١٩٦٨)، مسلم (٢/ ٨١٣) (١٨٢).
(٣) الاعتصام، الشاطبي(١/ ٣٨٨).
(٤) الموافقات (٢/ ٢٤٧).

فالدين أعظم الضروريات الخمس، وأهمها على الإطلاق، ولذا يقدم على حق الحياة، وفي سبيل حفظه شرع الجهاد بالنفس والمال، وكذلك ضمان حرية الاختيار لدين الإسلام والاعتقاد به لغير المسلم[١].

وتقديم حق التديّن بالإسلام هو ما اعتبره علماء المقاصد المتقدمين فإنه في حال تعارضت الخمس الضرورية قدمت الدينية على الأربع الأخر، لأنها المقصود الأعظم، قال الله تعالى (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون)[٢]،، ولأن ثمرته نيل السعادة الأخروية، وهي أكمل الثمرات، ورد هؤلاء العلماء رأي من يقدم الأربعة الأخر على الدينية، بحجة أنها حق آدمي وهو يتضرر به، والدينية حق الله تعالى وهو ﷻ لا يتضرر به، ولذلك قدم قتل القصاص على قتل الردة عند الاجتماع، ومصلحة النفس في تخفيف الصلاة عن مريض ومسافر، وأداء صوم، وإنجاء غريق، وحفظ المال، بترك جمعة وجماعة، وبقاء الذمي مع كفره، وأجابو عن ذلك: بأن القتل إنما قدم لأن فيه حقين، ولا يفوت حق الله بالعقوبة البدنية في الآخرة، وفي التخفيف عنهما تقديم على فروع الدين لا أصوله، ثم هو قائم مقامه، فلم يختلف المقصود وكذا غيرهما، وبقاء الذمي من مصلحة الدين لاطلاعه على محاسن الشريعة، فيسهل انقياده[٣].

ونص ابن عاشور على أن: "مقصد الشريعة: تعيين أنواع الحقوق لأنواع مستحقيها"[٤]. فلم تعتمد الشريعة – كما يذكر ابن عاشور- في تعيين أصحاب الحقوق على الصدفة ولا على الإرغام بل توخت نظر العدل والإقناع، حتى لا يجد

(١) انظر: حقوق الإنسان محور مقاصد الشريعة، لمجموعة من الباحثين ص٨٨.
(٢) الذاريات : ٥٦.
(٣) انظر: الإحكام، الآمدي (٤/ ٢٨٦-٢٨٨)، والتحبير شرح التحرير (٨/ ٤٢٤٩-٤٢٥٠).
(٤) مقاصد الشريعة، لابن عاشور، ص٤٢١.

المنصف حرجا، ثم لما أحكمت سداه وركزت مداه أمرت الأمة بامتثاله وحددته تقريبا لنواله[١].

ويشير ابن عاشور إلىٰ اقتران الحقين-حق الله وحق العبد-في مثل القصاص والقذف والاغتصاب، فيغلب حق الله غالبا، وقد يغلب حق العبد إذا لم يمكن تدارك حق الله مثل عفو القتيل عن قاتله عمدا[٢].

وما عظمت مصلحة الصلاة في الإسلام إلا لما اشتملت عليه من الحقوق، كحق الله تعالىٰ، وحق رسوله ﷺ، وحق المكلف، وحق العباد[٣]. وهذا من أوضح مظاهر عناية الإسلام بالحقوق، وصلتها بحق الله تعالىٰ.

ويقول الشاطبي: "كل حكم شرعي ليس بخال عن حق الله تعالىٰ، وهو جهة التعبد، فإن حق الله علىٰ العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا، وعبادته امتثال أوامره واجتناب نواهيه بإطلاق، فإن جاء ما ظاهره أنه حق للعبد مجردا فليس كذلك بإطلاق، بل جاء علىٰ تغليب حق العبد في الأحكام الدنيوية، كما أن كل حكم شرعي ففيه حق للعباد إما عاجلا وإما آجلا، بناء علىٰ أن الشريعة إنما وضعت لمصالح العباد"[٤].

وأهمّ ما يستفاد من هذا التصور المقاصدي الذي عرضه الشاطبي للعلاقة بين حق الشارع وحق الإنسان:[٥]:

(١) انظر: مقاصد الشريعة، لابن عاشور، ص٤١٧، والدرة المختصرة في محاسن الدين الإسلامي، السعدي ص٢٦-٢٧.

(٢) مقاصد الشريعة، لابن عاشور، ص٤١٧.

(٣) انظر: قواعد الأحكام (١/ ٢٢١).

(٤) الموافقات (٢/ ٥٣٨).

(٥) انظر: المصدر السابق (٢/ ٥٤٥)، مع حاشية الشيخ مشهور، وآثار ابن باديس (١/ ٢٣٩).

أولا: أن ناحية التعبد موجودة في كل حكم، حتىٰ في الإباحة والحقوق، سواء كان معقول المعنىٰ، بيِّنَةٌ حكمتُهُ أم غير معقول.

ثانيا: حق الله وحق الفرد متلازمان، إذا وجد أحدهما وُجِد الآخر؛ فهما دائمان مجتمعان.

ثالثا: بهذا لا ينفصل المعنىٰ الديني عن كل معاملة أو تصرف؛ أداء لحق الله في صدق العبودية.

رابعا: أن طبيعة الحق الفردي في الإسلام ليس فرديا خالصًا؛ بل هو حق مشترك، وتثبت له صفة مزدوجة هي الفردية والجماعية في وقت معًا.

أما الفردية؛ فلأن الحق ليس بذاته وظيفة، بل هو ميزة تخول صاحبها الاستئثار بثمرات حقه؛ فحق الفرد أصلا شخصي.

وأما الجماعية؛ فتبدو في تقييد هذا الحق بمنع اتخاذه وسيلة إلىٰ الأضرار بغيره فردًا أو جماعة، قصدا أو بدون قصد، بالنظر إلىٰ نتائج استعماله.

يقول عن ذلك ابن عاشور: " فلكل أحد الاختيار في حقوقه الذاتية الثابتة له علىٰ غيره التي هي من القسم الأول. فله أن يسقطها إن شاء، لأن كونها حقوقا له وكونها مطلوبا بها غيره له مظنة حرصه علىٰ تقاضيها. فالشريعة تكله إلىٰ الداعي الجبلي، وهو داعي النفس والمنافسة في الاكتساب. فالإسقاط لا يكون إلا لغرض صحيح، فإن تجاوز ذلك الحد فاختل الداعي الجبلي سمي سفها يمنع صاحبه من التصرف"[(١)].

وقرر ابن عاشور مقصد التعجيل بإيصال الحقوق إلىٰ أصحابها، معتبرا أنه

(١) مقاصد الشريعة، ابن عاشور ص٢٩٥.

مقصد من السمو بمكانة، فإن الإبطاء بإيصال الحق إلىٰ صاحبه عند تعينه بأكثر مما يستدعيه تتبع طريق ظهوره يثير مفاسد كثيرة[١]:

(أ) حرمان صاحب الحق من الانتفاع بحقه، وذلك إضرار به.

(ب) إقرار غير المستحق علىٰ الانتفاع بشيء ليس له وهو ظلم للمحق.

(ج) استمرار المنازعة بين المحق والمحقوق، وفي ذلك فساد حصول الاضطراب في الأمة.

(د) تطرق التهمة إلىٰ الحاكم في تريثه، فتزول حرمة القضاء من نفوس الناس، وزوالها مفسدة عظيمة.

(١) انظر: المصدر السابق ص٥٠٨.

٤

أثـر النظر المقاصدي في حقّ المسـاواة

ويتلخص الكلام في ذلك من خلال النقاط التالية:

(١) أثر النظر المقاصدي في تفسير حقّ المساواة.

من المصالح الحاجية التي تفتقر إلىٰ الاجتهاد المقاصدي، حق المساواة. ذلك أن معيار الحقوق والمساواة فيها، هو الدليل الشرعي، والأوصاف المؤثرة التي أناط الشارع بها الأحكام.

ويمكن القول بأن من التفسيرات المقاربة لحقّ المساواة، هو ما عرضه ابن عاشور في سياق نظره المقاصدي، حيث اعتبر أن الناس سواء في البشرية، وفي حق الحياة، وعن هذا الاستواء نشأ تساويهم في أصول التشريع مثل حق الوجود المعبر عنه بحفظ النفس وحفظ النسب، وفي وسائل الحياة المعبر عنه بحفظ المال، ومن أول ذلك حقوق القرار في الأرض التي اكتسبوها أو نشؤوا فيها، وفي أسباب البقاء علىٰ حالة نافعة وهو المعبر عنه بحفظ العقل وحفظ العرض، وأعظم ذلك حق الانتساب إلىٰ الجامعة الدينية المعبر عنه بحفظ الدين، ووسائل كل ذلك ومكملاته لا حقة بالمتوسل إليه وبالمكمل[(١)].

وقد جاءت تفسيرات معاصرة لحقّ المساواة، ولكنها منفصلة عن سلطان الأدلة الشرعية؛ حيث جعلت معيار التمييز بين الحقوق، والتقديم لحق علىٰ آخر

(١) انظر: المصدر السابق ص٣٣٠.

ليس هو الدليل الشرعي بل هي المواثيق الدولية حتىٰ وإن كانت مصادمة لقطعيات الوحي، وكليات الشريعة[١].

ومن مظاهر الخلل في تفسير حق المساواة في النظر المقاصدي المعاصر:

(١) المساواة بين حقوق الرجل وحقوق المرأة مطلقا.

لأنها فصلت بين حق الشارع وحق الإنسان من جهة، ثم غلبت حقوق الإنسان علىٰ حقوق خالقه من جهة أخرىٰ. بينما ما يقرره علماء المقاصد هو تغليب حقوق الله في النكاح علىٰ حقوق الآدميين[٢].

وهذا ليس تفويت لحق المرأة، بل موازنة بين حق الرجل من جهة: كأب أو زوج، وحق المرأة من جهة أخرىٰ. وانظر إلىٰ مثال واحد قصد فيه الشارع إلىٰ تحقيق هذه الموازنة. فعن عبد الله بن عمرو بن العاص ﷺ قال لي رسول الله ﷺ: "يا عبد الله ألم أخبر أنك تصوم النهار وتقوم الليل فقلت بلىٰ يا رسول الله قال فلا تفعل صم وأفطر وقم ونم فإن لجسدك عليك حقا وإن لعينك عليك حقا وإن لزوجك عليك حقا..."[٣]. ومن تبويبات البخاري علىٰ هذا الحديث (باب حق الأهل في الصوم)، و(باب لزوجك عليك حق)، وهو فقه مقاصدي دقيق، جاء لتصحيح الانحراف المقاصدي عند الجاهليين بشأن المرأة. فعن عن عمر بن الخطاب: "كنا في الجاهلية لا نعد النساء شيئا فلما جاء الإسلام وذكرهن الله رأينا لهن بذلك علينا حقا من غير أن ندخلهن في شيء من أمورنا"[٤].

(١) انظر: من النص إلىٰ الواقع، لحسن حنفي ٢/ ٥٦٨.
(٢) انظر: الموافقات (١/ ٤٣٧)، نظرية المقاصد عند ابن عاشور، الحسني ص٢٠٤.
(٣) البخاري(٣/ ٣٩)(١٩٧٥).
(٤) البخاري(٧/ ١٥٢)(٥٨٤٣).

(٢) **المساواة بين حقوق المسلم والكافر مطلقا.** ولهذا تجعل بعض المناهج المعاصرة المواطنة هي معيار الحقوق، وليس النصوص الشرعية. وهذا مخالف للنصوص الشرعية، وما قرره علماء المقاصد.

فقد نص ابن عبد السلام ﵀ على معنى التسوية في الحكم، ثم قال: " ولا يجري ذلك في حق الكافر، لأن جنايته على أمر نفسه بالكفر أخرته وأوجبت بغضه وإذلاله"[(١)]. ويقول ابن عاشور: " الجامعة في اعتبار الإسلام هي جامعة الدين، فلا التفات إلى القبائل والأحياء، ولا إلى الأوطان والأمم..."[(٢)].

فقياس حق الكافر على حق المسلم بجامع الإنسانية، أو الوطنية قياس فاسد؛ لأن هذه مصلحة نص الشرع على عدم اعتبارها، والعمل بالمصلحة المرسلة إنما هو اجتهادي، فلو اعتبرنا المصلحة المنصوص على عدم اعتبارها، لكان دفعا للنص بالاجتهاد، وهو فاسد الاعتبار[(٣)].

يقول ابن تيمية: " فالقياس يذم إما لفوات شرطه؛ وهو عدم المساواة في مناط الحكم، وإما لوجود مانعه؛ وهو النص الذي يجب تقديمه عليه، وإن كانا متلازمين في نفس الأمر، فلا يفوت الشرط إلا والمانع موجود، ولا يوجد المانع إلا والشرط مفقود. فأما القياس الذي يستوي فيه الأصل والفرع في مناط الحكم ولم يعارضه ما هو أرجح منه، فهذا هو القياس الذي يتبع"[(٤)].

(١) قواعد الأحكام (١/ ١٠٢-١٠٣).
(٢) تحقيقات وأنظار في القرآن والسنة، ابن عاشور ص٩٧.
(٣) انظر: شرح مختصر الروضة (٣/ ٢١٢).
(٤) منهاج السنة النبوية (٣/ ٤١٣).

أما قياس بعض المناهج المعاصرة فهو من جنس قياس المشركين، كقوله سبحانه: ﴿وَقَالَ ٱلْمَلَأُ مِن قَوْمِهِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَكَذَّبُوا۟ بِلِقَآءِ ٱلْـَٔاخِرَةِ وَأَتْرَفْنَٰهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا مَا هَٰذَآ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يَأْكُلُ مِمَّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ ﴿٣٣﴾ وَلَئِنْ أَطَعْتُم بَشَرًا مِّثْلَكُمْ إِنَّكُمْ إِذًا لَّخَٰسِرُونَ﴾ [المؤمنون:٣٣-٣٤]، يشيرابن القيم إلىٰ أنّهم اعتبروا المساواة في البشرية وما هو من خصائصها من الأكل والشرب وهذا مجرد قياس شبه وجمع صوري، ومثله قياس المشركين الربا علىٰ البيع بمجرد الشبه الصوري، ومنه قياسهم الميتة علىٰ الذكي في إباحة الأكل بمجرد الشبه، ويختم ابن القيم بالقول: " وبالجملة فلم يجىء هذا القياس في القرآن إلا مردودا مذموما"(١).

وهذه الموانع التي إذا تحققت تقتضي إلغاء حكم المساواة لظهور مصلحة راجحة في ذلك الإلغاء، أو لظهور مفسدة عند إجراء المساواة(٢).

لأن قاعدة اعتبار هذه الموانع واعتبار تأثيرها في منع المساواة، هو: " بمقدار تحققها وبمقدار دوامها أو غلبة حصولها، وأن اعتبارها موانع للمساواة يكون في الغرض الذي من حقها أن تمنع المساواة فيه لا مطلقا"(٣).

واعتبر ابن عاشور أن: " الشريعة هي القدوة في تحديد هذه الموانع وتحديد ما ينشأ عن أصول تشريعية تعتبر إجراءها أرجح من إجراء المساواة"(٤).

وعد ابن عاشور بعض الصور التي اقتضت النصوص الشرعية إلغاء المساواة

(١) إعلام الموقعين (١/ ١٤٩).
(٢) مقاصد الشريعة، ابن عاشور ص٣٣١.
(٣) المصدر السابق ص٣٣٢.
(٤) المصدر السابق ص٣٣٥.

فيها، إما لجلب مصلحة في إلغاء المساواة، أو لدرء مفسدة حال إجراء المساواة[١]:

(١) معرفة عدم مساواة غير المسلمين من أهل الذمة للمسلمين في بعض الحقوق مثل ولاية المناصب الدينية فإنها ترجع إلىٰ مقصود هذه الولايات، لأن صلاح الاعتقاد من أصول الإسلام، فيكون اختلال اعتقاد غير المسلم موجبا انحطاطه في نظر الشريعة عن الكفاءة لولاية أمور المسلمين، لأن ذلك الاختلال لا ينضبط عندنا فلا ندري مقدار ما ينجر للجامعة من تصرفاته إذا أسندت إليه.

(٢) معرفة عدم مساواة غير المسلم لقريبه لمسلم في الإرث.

(٣) معرفة عدم مساواة غير المسلم للمسلم في القصاص له من مسلم.

وينصّ ولي الله الدهلوي علىٰ الحكمة في ذلك، وهو أن: " المقصود الأعظم في الشرع تنويه الملة الحنيفية، ولا يحصل إلا بأن يفضل المسلم علىٰ الكافر، ولا يسوي بينهما"[٢]. ومقصد التنويه بالملة الإسلامية عند الدهلوي هو المقصد الشرعي في كل صور التفريق بين المسلم والكافر، ولهذا نجده يعتبره في مسألة الدية، وأن دية الكافر علىٰ النصف من دية المسلم[٣]. ومسألة ترك ابتداء الكافر بالسلام[٤]. قال ﵀: " إن إحدىٰ المصالح التي بعث النبي ﷺ لها التنويه بالملة الإسلامية وجعلها أعلىٰ الملل وأعظمها لا يتحقق إلا بأن يكون لهم طول علىٰ سواهم"[٥].

(١) انظر: المصدر السابق ص٣٣٢.
(٢) حجة الله البالغة، الدهلوي (ص: ٧٤٤).
(٣) انظر: المصدر السابق (ص: ٧٤٩).
(٤) انظر: المصدر السابق (ص: ٨٤٥).
(٥) المصدر السابق. وانظر التحرير والتنوير، ابن عاشور (٣/ ٦).

(٢) أثر النّظر المقاصدي في تأصيل حقّ المساواة.

من المتقرّر عند هذا الاتجاه أن المساواة من مقاصد الشريعة الإسلامية[١]. وحق المساواة مصلحة حاجية. وينصّ ابن عاشور على أن: " من أعظم ما يقتضيه عموم الشريعة أن تكون أحكامها سواء لسائر الأمم المتبعين لها بقدر الاستطاعة، لأن التماثل في إجراء الأحكام والقوانين عون على حصول الوحدة الاجتماعية في الأمة. ولهذه الحكمة والخصوصية جعل الله هذه الشريعة مبنية على اعتبار الحكم والعلل التي هي من مدركات العقول، لا تختلف باختلاف الأمم والعوائد"[٢]. ويشير إلى أن كل ما شهدت الفطرة بالتساوي فيه بين المسلمين؛ فالتشريع يفرض فيه التساوي بينهم، وكل ما شهدت الفطرة بتفاوت البشرية فيه فالتشريع بمعزل عن فرض أحكام متساوية فيه، وإنما ذلك موكول إلى سياسة الإسلام لا تشريعه[٣].

ويخلص ابن عاشور إلى القول بتقرير ظهور التساوي بين الناس في نظر التشريع في المصالح الضرورية والحاجية، بناء على أنّ المساواة في الشريعة هي أصل لا يتخلف إلا عند وجود مانع، وإثباته في التشريع بين الأفراد أو الأصناف، لا يحتاج إلى البحث عن موجب المساواة، بل نكتفي بعدم وجود المانع من اعتبار التساوي[٤].

وهذا الأصل قرره المتقدمون من علماء المقاصد. حيث أشار الشاطبي إلى أن هذا أثبت أصل في الشريعة مطرد لا ينخرم، وعام لا يتخصص، ومطلق لا يتقيد،

(١) انظر: مقاصد الشريعة، لابن عاشور، ص٣٩٠، ومقاصد الشريعة، علال الفاسي ص١٦٨، ورإشاد أولى البصائر والألباب (ص٢٨٨).

(٢) مقاصد الشريعة، ابن عاشور ص٣٢٠.

(٣) انظر: المصدر السابق ص٣٢٩.

(٤) انظر: المصدر السابق ص٣٣٠. وانظر: مقاصد الشريعة، علال الفاسي ص٢٦٦-٢٦٩.

وهو أن الصغير من المكلفين والكبير، والشريف والدنيء، والرفيع والوضيع في أحكام الشريعة سواء، فكل من خرج عن مقتضىٰ هذا الأصل خرج من السنة إلىٰ البدعة، ومن الاستقامة إلىٰ الاعوجاج(١). والدليل علىٰ تساوي الناس في الضروري والحاجي قوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰٓ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِٱللَّهِ شَيْـًٔا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَٰنٍ يَفْتَرِينَهُۥ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِى مَعْرُوفٍ ۙ فَبَايِعْهُنَّ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُنَّ﴾ [الممتحنة:١٢]، وعن عبادة بن الصامت ﷺ وكان شهد بدرا وهو أحد النقباء ليلة العقبة: "أن رسول الله ﷺ قال وحوله عصابة من أصحابه بايعوني علىٰ أن لا تشركوا بالله شيئا ولا تسرقوا ولا تزنوا ولا تقتلوا أولادكم"(٢).

ومن الأمثلة على ذلك حق الإرث، حيث نجد أن: " الإسلام أعدل الشرائع في ذلك حين رسم حقوق الإرث وبناها علىٰ اعتبار القرابة الأصيلة والعارضة بقطع النظر عن المحبة وضدها. قال تعالىٰ: ﴿ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا ۚ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [النساء:١١]، وجعل الأصل في ذلك هو الرابطة العائلية، فالإرث سببه النسب والزوجية والولاء، وجعل لكل حدا ينتهي إليه، فإذا انتهىٰ إليه صار المال بمنزلة مال لا مالك له فيعود إلىٰ الأصل، أعني جامعة الأمة. وقد بنىٰ الإسلام ذلك علىٰ أصل الفطرة، ولم يمنع قرابة النساء منه، وما كن يأخذن شيئا من مال الميت عند أكثر الأمم..."(٣).

(١) انظر: الاعتصام للشاطبي (٢/ ٥٣٠).

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) مقاصد الشريعة، ابن عاشور ص٤٢٦-٤٢٧.

٥

أثــر النظر المقــاصدي في حقّ الحريّــة

ويتلخص الكلام في هذا في النقاط التالية:

(١) أثر النظر المقاصدي في تفسير حقّ الحريّة.

وفيه اتجاهان:

الاتجاه الأول: التوسّط في تفسير حقّ الحريّة.

جعل ابن عاشور للحرية معنيين كلاهما جاء مرادا للشارع، وكلاهما ناشيء عن الفطرة[١]:

المعنى الأول للحرية: وهو ضد العبودية.

ودليله عند ابن عاشور الاستقراء[٢]. حيث قرّر أنّ بثّ الحرية بالمعنىٰ الأول هو مقصد الشريعة[٣].

إشكـالات وجوابهـا.

الإشكال الأول: ما الحكمة من عدم إبطال الشريعة للرقّ، ووقف تجدّد أسبابه؟.

لا ريب أن: " الرق من أعظم المفاسد"[٤]. وقد أورد ابن عاشور الإشكال

(١) انظر: المصدر السابق ص٣٩٠-٤٠٠.
(٢) انظر: المصدر السابق ص٣٩١.
(٣) انظر: المصدر السابق ص٣٩٥.
(٤) قواعد الأحكام(٢/ ١٩).

ذلك بقوله: " ونظن دأب الشريعة في رعي المصالح المشتركة وحفظ النظام وقف بها عن إبطال العبودية بوجه عام وتعويضها بالحرية، وإطلاق العبيد من ربقة العبودية، وإبطال أسباب تحد العبودية، مع أن ذلك يخدم مقصدها"[١].

ويتلخص الجواب في عدد من النقاط:

(أ) الحكمة من عدم إبطال الشريعة العبودية بوجه عام وتعويضها بالحرية.

يقول ابن عاشور: "...فكان الرق لذلك من أكبر الجماعات التي أقيم عليها النظام العائلي والاقتصادي والاجتماعي لدىٰ الأمم حين طرقتهم دعوة الإسلام. فلو جاء الإسلام بقلب ذلك النظام رأسا علىٰ عقب لا نفرط عقد نظام المدنية انفراطا تعسر معه عودة انتظامه، فهذا موجب إحجام الشريعة عن إبطال الرق الموجود"[٢].

(ب) الحكمة من إحجام الشريعة عن إبطال تجدد أسباب الرق.

إبقاء الأسر في الحرب كان من أكبر مقاصد سياسة الإسلام انتصافا للضعفاء من الأقوياء، ولو أمنت الأمم التي استقرت لها السيادة، من عواقب أسر المسلمين، لرفضت الإسلام، أمنا من وصمة الأسر والاستعباد[٣].

(ج) حرص الإسلام علىٰ الجمع بين مقصدي: نشر الحرية، وحفظ نظام العالم[٤]، في تعامله مع ظاهرة الرق.

---

(١) مقاصد الشريعة، لابن عاشور، ص٣٩٢.

(٢) المصدر السابق ص٣٩٢. وانظر: مقاصد الشريعة، علال الفاسي ص٢٤٢-٢٤٣.

(٣) انظر:مقاصد الشريعة، لابن عاشور، ص٣٩٢.

(٤) انظر: المصدر السابق ص٣٩٣.

(د) حرص الإسلام على الجمع بين مقصدي الدفع، والرفع:

مقصد الدفع.

ومن صور ذلك:

- **الأولى:** إبطال الاسترقاق الاختياري، وهو بيع المرء نفسه، أو بيع كبير العائلة بعض أبنائها.
- **الثانية:** إبطال الاسترقاق لأجل الجناية.
- **الثالثة:** إبطال الاسترقاق في الديون.
- **الرابعة:** إبطال الاسترقاق في الفتن والحروب الواقعة بين المسلمين.
- **الخامسة:** إبطال الاسترقاق للسائبة.

مقصد الرفع.

وهو ما يعبر عنه ابن عاشور بـ: "علاج الرق الموجود، والذي يوجد بروافع ترفع ضرر الرق، وذلك بتقليله عن طريق تكثير أسباب رفعه، وبتخفيف آثار حالته"[(١)].

ومن صور الرفع:

- **الأولى:** تكثيرأسباب رفعه، كجعل بعض مصارف الزكاة في عتق العبيد، وجعل العتق من وجوه الكفارات الواجبة.
- **الثانية:** تخفيف آثار حالته. وذلك بالنهي عن التشديد على العبيد في الخدمة.

(١) مقاصد الشريعة، لابن عاشور، ص٣٩٣. وانظر: أضواء البيان (٣/ ٣٠).

الإشكال الثاني: ما سبب الملك بالرق، وماهي حكمة الشارع فيه؟.

وجواب ذلك: أنّ الكفر، ومحاربة الله ورسوله هو سبب الملك بالرّقّ؛ فإن الله لما أقدر المسلمين المجاهدين الباذلين مهجهم وأموالهم، وجميع قواهم، وما أعطاهم الله لتكون كلمة الله هي العليا علىٰ الكفار، جعلهم ملكا لهم بالسبي ؛ إلا إذا اختار الإمام المن أو الفداء، لما في ذلك من المصلحة علىٰ المسلمين[١].

وهذا الحكم من أعدل الأحكام وأوضحها وأظهرها حكمة، وذلك أن الله ﷻ خلق الخلق ليعبدوه ويوحدوه، ويمتثلوا أوامره ويجتنبوا نواهيه، فتمرد الكفار علىٰ ربهم وطغوا وعتوا، وأعلنوا الحرب علىٰ رسله لئلا تكون كلمته هي العليا، واستعملوا جميع المواهب التي أنعم عليهم بها في محاربته، وارتكاب ما يسخطه، ومعاداته ومعاداة أوليائه القائمين بأمره، وهذا أكبر جريمة يتصورها الإنسان، فعاقبهم الحكم العدل اللطيف الخبير ﷻ عقوبة شديدة تناسب جريمتهم.

فسلبهم التصرف، ووضعهم من مقام الإنسانية إلىٰ مقام أسفل منه كمقام الحيوانات، فأجاز بيعهم وشراءهم، وغير ذلك من التصرفات المالية، مع أنه لم يسلبهم حقوق الإنسانية سلبا كليا.

فأوجب علىٰ مالكيهم الرفق والإحسان إليهم، وأن يطعموهم مما يطعمون، ويكسوهم مما يلبسون، ولا يكلفوهم من العمل ما لا يطيقون، وإن كلفوهم أعانوهم ؛ كما هو معروف في السنة الواردة عنه ﷺ مع الإيصاء عليهم في القرآن[٢].

(١) انظر: المصدر السابق (٣/ ٢٩).

(٢) انظر: المصدر السابق (٣/ ٣٠).

الإشكال الثالث: ما وجه ملك المسلم بالرق؟ مع أن سبب الرق الذي هو الكفر ومحاربة الله ورسله قد زال؟[١].

ينص الشنقيطي ﷺ على جواب ذلك بقوله: " أن القاعدة المعروفة عند العلماء وكافة العقلاء: أن الحق السابق لا يرفعه الحق اللاحق، والأحقية بالأسبقية ظاهرة لا خفاء بها، فالمسلمون عندما غنموا الكفار بالسبي ثبت لهم حق الملكية بتشريع خالق الجميع، وهو الحكيم الخبير، فإذا استقر هذا الحق وثبت، ثم أسلم الرقيق بعد ذلك كان حقه في الخروج من الرق بالإسلام مسبوقا بحق المجاهد الذي سبقت له الملكية قبل الإسلام، وليس من العدل والإنصاف رفع الحق السابق بالحق المتأخر عنه، كما هو معلوم عند العقلاء، نعم، يحسن بالمالك ويجمل به أن يعتقه إذا أسلم، وقد أمر الشارع بذلك ورغب فيه، وفتح له الأبواب الكثيرة كما قدمنا..."[٢].

المعنى الثاني للحرية: كما يذكر ابن عاشور له مظاهر كثيرة هي من مقاصد الإسلام، ويجمعها: " أن يكون الداخلون تحت حكم الحكومة الإسلامية متصرفين في أحوالهم التي يخولهم الشرع التصرف فيها غير وجلين ولا خائفين أحدا"[٣]. وينبّه ابن عاشور على أن لكل ذلك قوانين وحدود حددتها الشريعة لا يستطيع أحد أن يحملهم على غيرها[٤]. **ومن صور ذلك:**

أولا: حرية المعتقد.

ومن قيود ذلك:

(أ) إبطال المعتقدات الضالة.

(١) انظر: المصدر السابق (٣/ ٣١).

(٢) أضواء البيان(٣/ ٣١).

(٣) مقاصد الشريعة، لابن عاشور، ص٣٩٦.

(٤) انظر: المصدر السابق ص٣٩٦.

(ب) الدعاء إلىٰ إقامة البراهين علىٰ العقيدة الحقة.

(ج) مجادلة المخالفين بالحكمة والموعظة الحسنة، وبأحسن الجدل.

(د) نفي الإكراه في الدين.

ثانيا: حرية الأقوال.

وضابطها: التصريح بالآراء والاعتقادات في دائرة الإذن الشرعي[١]، كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ومنها حرية التعليم والتأليف[٢].

ثالثا: حرية العمل.

ويجعل لها ابن عاشور على قسمين[٣]:

(أ) **حرية العمل**، وتدخل في تناول كل مباح. لأنّ الإباحة أوسع الميادين لجولان حرية العمل[٤]. كالاحتراف بأنواع الحرف المباحة، والنزول بالمواطن المأذون في نولها، والتصرف في المكاسب بالوجوه المباحة، وتناول الشهوات المأذون فيها.

(ب) **حرية العمل** المتعلق بعمل غيره. فالأصل فيها الإذن ما لم يتضر بها بغيره[٥].

ويشير ابن عاشور إلىٰ أنّ للشريعة حقوقا علىٰ المسلمين تقيد حريات تصرفاتهم بقدرها، من أجل صلاحهم حالا أو مآلا، كإلزامهم بإقامة المصالح

(١) انظر: المصدر السابق ص٣٩٧.
(٢) انظر: المصدر السابق ص٣٩٨، ومقاصد الشريعة، علال الفاسي ص٢٥٨-٢٦٠.
(٣) انظر: مقاصد الشريعة، لابن عاشور، ص٣٩٨، ومقاصد الشريعة، علال الفاسي ص٢٦٠-٢٦٥.
(٤) انظر: المصدر السابق ص٣٩٨.
(٥) المصدر السابق ص٣٩٨.

العامة كفروض الكفاية، أو بإقامة المصالح التي جعلتها الشريعة موكولة إلىٰ أشخاص معينين كنفقة الأقارب، وينصّ علىٰ معيار مهمّ وهو أنّه: " متىٰ تجاوز المرء حدود حريته في هذا النوع أوقف عند الحد الشرعي..."[١].

ويشير السعدي إلىٰ أن: " من سعة الشرع أن أباح للإنسان أن يفعل الأشياء بنفسه أو يقيم مقامه من يتولىٰ ذلك العمل، وهذا مطرد في حقوق الله وحقوق عباده إلا ما لا يحل المقصود إلا بمباشرة الإنسان له وتوليه بنفسه، فإن هذا النوع لا تفيد فيه الوكالة، وذلك كالصلاة والصيام والطهارة من الحدث، والحلف ونحوها. وكذلك في أداء حقوق الزوجات المتعلقة ببدنه كالقسم..."[٢].

۞ الاتجاه الثاني: التوسّع في تفسير حقّ الحريّة.

من جوانب التوسّع في ذلك القول بأنّ الحريّة هي الضمان الحقيقي للحقوق[٣]، واعتبارها قضية القضايا في الفكر الإسلامي، وأعظم مقاصد الشريعة، وكلياتها[٤]، والجديرة أن يبذل الغالي والنفيس في سبيل تحقيقها[٥].

ويبدو من سياق هذا الخطاب أنه ينطلق في تبنّي المفهوم الغربي للحريّة كردة فعل للثقافة الوافدة[٦]، وما صحبها من تشكيك في قدرة الإسلام علىٰ تنظيم الحياة،

(١) المصدر السابق ص٣٩٩.
(٢) انظر:إرشاد أولىٰ البصائر والألباب (ص: ٢١٠-٢١١).
(٣) انظر: الحريات العامة، الغنوشي ص٤٤، والديمقراطية، الأحمري ص٤١، والإسلام وحقوق الإنسان، محمد عمارة ص١٩.
(٤) انظر: مقدمة سليم العوا لكتاب الحريات العامة في الدولة الإسلامية، للشيخ راشد الغنوشي ص١٣.
(٥) مقدمة كتاب الحريات العامة في الدولة الإسلامية، للشيخ راشد الغنوشي ص١٣- ١٧.
(٦) انظر: الإسلام وحقوق الإنسان، محمد عمارة ص١٩.

ومن الطعن فيما يقدمه من ضمانات للحريات العامة والخاصة، ومن حقوق الأقليات السياسية والدينية، وحقوق النساء، وما يتيحه من إمكانات لدفع الجور، وما يتبع ذلك من اعتراض علىٰ مسألة الردة، وعلاقتها بالحريات الفردية، والسياسية[١].

فليس المنطلق عند هذه المناهج هو روح النصوص الشرعية، وكلياتها العامة، وإلا كيف يجعل من ظاهرة النفاق في المدينة دليل علىٰ هامش الحريات في عصر النبوة!![٢].

ولاريب أنّه: " ومنذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ومع امتداد الهجمة العسكرية والفكرية علىٰ العالم الإسلامي أرضا وموارد ومعتقدات، بدأ المسلمون يتطلعون في احتشام وحذر إلىٰ الغربيين، يتحسسون مصادر قوتهم وعظمتهم مستمدين منها عناصر إحياء...فكان من ذلك الدعوة في مصر وتونس وتركيا وسواها لإدخال أجزاء من النظام الدستوري والإداري والقضائي الغربي، علىٰ اعتبار أن مكافحة العدو تفتقر إلىٰ النسج علىٰ منواله، وأن أهم أسباب تخلف المسلمين عدم رعاية الحقوق...ولقد كان هذا الموقف الاستكاني أو الاستسلامي الذي وقفته النخبة القيادية لحركات الاستقلال من ثقافة الغرب مفهوما واضحا، باعتبار أن هذه النخبة في معظمها قد تربت في المدرسة الغربية فأشبعت إعجابا بثقافة المتغلب، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرىٰ لم تكن حركة مقاومة الغرب قد قامت علىٰ أساس تجديد إسلامي حقيقي يستمد من الإسلام قيم التحرر، ويبلور أساليب للتطبيق الإسلامي المعاصر في ظل أوضاع جديدة، إذ كان الخط السائد

(١) انظر: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، للشيخ راشد الغنوشي ص١٧.

(٢) انظر: أشواق الحرية، القديمي ص٥٦-٦١.

لدىٰ مفكري الإسلام هو الدفاع عن الإسلام تجاه الهجمة الشرسة التي يتعرض لها، ومعلوم أن الدفاع موقف سلبي مهزوز لئن رد هجمة فهو أعجز من أن يضع بديلا..."[١].

ومن أبرز مواطن الخلل عند أصحاب هذا المنهج وتفسيرهم لحقّ الحرية = تقديمها علىٰ المصالح الضرورية التي اتفق عليها العلماء، وأقرتها شرائع السماء.

فحق الإنسان أن يعبد ما يشاء، وهذا تقديم للأهواء علىٰ مصلحة حفظ الدين، وهي مصلحة ضرورية باتفاق، وجاءت النصوص الصحيحة الصريحة بقتل المرتد عن دينه. وحق الإنسان في التفكير وحرية التعبير والتعليم تقدم علىٰ مصلحة حفظ العقل، وحق الإنسان في العلاقات الجنسية تقدم علىٰ مصلحة حفظ النسل، وحق الإنسان في تناول ما يشاء من شراب وطعام، يقدم علىٰ مصلحة حفظ النفس، وحق الإنسان في العمل والكسب الحرام تقدم علىٰ حفظ المال وهكذا بلا زمام ولا خطام. فأي استقامة تجري عليها مصالح الدنيا مع هذه المفاسد الذي تفوت بها مصالح الدنيا والآخرة؟.

فالأصل أن تظل العبودية لله والتسليم بسلطان وحيه حاكمة علىٰ المصالح الضرورية والحاجية والتحسينية[٢]. لأنّا نجد كثيرا من قضايا الحقوق المُدّعاة تحت ذريعة الحرية والمساواة والعدالة، هي أهواء عالمية ضغطت علىٰ العقول والقلوب. والقاعدة المقاصدية أن (مشقة مخالفة الهوىٰ، ليست من المشاقّ المعتبرة، و لا رخصة فيها ألبتة)[٣].

(١) الحريات العامة، للغنوشي ص٤٠.

(٢) انظر: حقوق الإنسان محور مقاصد الشريعة، لمجموعة من الباحثين٥٩.

(٣) انظر: الموافقات (١/ ٥١٦).

وإذا تنزلنا وسلمنا بكونها مصالح، فهي لا تعدو أن تكون محاسن زائدة علىٰ أصل المصالح الضرورية والحاجية، وفقدانها ليس بمخل بأمر ضروري ولا حاجي، وإنما جرت مجرىٰ التحسين والتزيين.

فالإشكالية ليست إشكالية وسائل حتىٰ ننادي بالديمقراطية ونراها هي الحلّ، بل الإشكالية إشكالية اعتقاد يكمن في تعبيد الناس لله، حينها يتحررون من سلطان أهوائهم وطواغيتهم فيقوموا بواجب الحفظ لمصالحهم الضرورية والحاجية والتحسينية.

يقول الشاطبي عن حقيقة المقاصد الأصلية ووجوبها العيني علىٰ الإنسان، وأنه: " مأمور بحفظ دينه اعتقادا وعملا، وبحفظ نفسه قياما بضروريات حياته، وبحفظ عقله حفظا لمورد الخطاب من ربه إليه، وبحفظ نسله التفاتا إلىٰ بقاء عوضه في عمارة هذه الدار، ورعيًا له عن وضعه في مضيعة اختلاط الأنساب العاطفة بالرحمة علىٰ المخلوق من مائة، وبحفظ ماله استعانة علىٰ إقامة تلك الاوجه الأربعة ويدل علىٰ ذلك أنه لو فرض اختيار العبد خلاف هذه الأمور لحجر عليه، ولحيل بينه"[(١)].

وقد تقدم أن مقصد الحرية مقصد مكمل لضرورية الدين، وعليه فليس هي أصل المصالح والمقاصد، **وهذا يقرره أمران:**

أحدهما: أن كل تكملة يفضي اعتبارها إلىٰ رفض أصلها فلا يصح اشتراطها[(٢)]. والآخر: أن يقال، إن الرقيق المسلم لم يمنعه رقه من إقامة أصل الدين، ولو كانت الحرية هي الأصل لما صح ذلك منه، فلما صحت كثير من

(١) المصدر السابق (٢/ ٣٠٠).

(٢) انظر: الموافقات، الشاطبي (٢/ ٢٦).

عباداته ومعاملاته دلنا علىٰ أن أصل المقاصد هو حفظ الدين.

وفي الجملة فإن اعتبار الحرية مصلحة ضرورية بلا ضوابط، هو يتناقض وما تقرر عند علماء المقاصد في مفهوم المصالح الضرورية بأنها التي: " لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا علىٰ استقامة، بل علىٰ فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرىٰ فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين"[١].

(٢) أثر النظر المقاصدي في تأصيل حقّ الحريّة.

الحرية من المصالح المكملة للمصالح الضرورية. إذ هي الأصل في الإنسان كما قرّر ذلك العلماء[٢].

قال الإمام العز ﷺ مشيرا إلىٰ ذلك: " وقد تقرر تحريم الإقرار علىٰ من يعلم أنه إذا أقر استوفي منه ما لا يستحق عليه من حقوق الدماء والأبضاع والحرية"[٣]. ويعتبرها ﷺ من مصالح الدنيا والآخرة. فيقول في ذلك: " ويكون الغرض من هذا البيع حصول ثمرات العتق للمشتري في الدنيا بالولاء، وفي الآخرة بالإعتاق من النار، ويكون الثواب ثواب التسبب إلىٰ مثل هذه الفضيلة فإنه تسبب إلىٰ تحصيل مصلحة الحرية في الدنيا والآخرة وإلىٰ تحصيل إعتاق المشتري من النار"[٤].

ويلخص علال الفاسي منشأ الحرية الإسلامية، وأنّها جعل قانوني يتفق مع إنسانية الإنسان وفطرته، وليست حقا طبيعيا يستمد من غريزة الرجل المتناقضة،

(١) المصدر السابق(٢/ ١٧-١٨).

(٢) انظر: قواعد الأحكام (٢/ ١٤٦)، الأشباه والنظائر، السبكي (١/ ٢٣)، المنثور في القواعد الفقهية (٣/ ٣٧٠)،

(٣) قواعد الأحكام (٢/ ٧٥).

(٤) المصدر السابق (٢/ ٣٠٣).

فالبشريّة ما كانت لتصل لإدراك حريتها علىٰ الوجه الذي أراده الإسلام لولا نزول الوحي، ولذا كان أول شيء نادىٰ به الإسلام هو تحرير الإنسان من العبوديّة للطبيعة، فلا عبادة لغير الله، ولا عبودية لأحد من المخلوقين علىٰ أحد من الناس[١].

ويعتبر الفاسي أن إطار الحرية الطبيعي هو شرع الله، لأنه يحفظ للإنسان حريته في الحدود التي خولها الله له، والمتفق مع خلق الفطرة ومقاصد الإسلام[٢].

ورتب ابن عاشور مقصد الحرية علىٰ مقصد المساواة، وجعله متفرعا عنه، وذلك أنّ تحقق كون المساواة من مقاصد الشريعة الإسلامية، يتفرع عنه مقصد أصلي من مقاصد الشريعة = هو استواء أفراد الأمة في تصرفهم في أنفسهم، وذلك هو المراد بالحرية[٣].

ويشير السعدي إلىٰ أن إطلاق الحرية لأبناء الإسلام-وهم قد التزموه ودخلوا تحت حكمه وتقيدوا بشرائعه- من أعظم الظلم والضرر عليهم، وعلىٰ المجتمع، خصوصا الحقوق الواجبة المطلوبة شرعا وعقلا وعرفا[٤].

ويعتبر أن من محاسن الشريعة ما جاءت به من الأمر بالحجر علىٰ الإنسان عن التصرف في ماله إذا كان تصرفه مضرا به أو بغيره[٥].

ويعتبر ابن باز أن هذا الحق هو من محاسن الشريعة ومقاصدها[٦].

ويحذّر من الحرية المطلقة، ففي تعليقه علىٰ حديث حذيفة: " دعاة علىٰ

(١) انظر: مقاصد الشريعة، علال الفاسي ص٢٤٨-٢٤٩.
(٢) انظر: مقاصد الشريعة، علال الفاسي ص٢١٣.
(٣) انظر: مقاصد الشريعة، لابن عاشور، ص٣٩٠.
(٤) انظر: الدرة المختصرة في محاسن الدين الإسلامي، السعدي ص٢٢.
(٥) انظر: المصدر السابق ص٣٠.
(٦) الشريعة الإسلامية ومحاسنها، العلامة ابن باز ص٦٢-٦٣.

أبواب جهنم من أجابهم إليها قذفوه فيها قلت يا رسول الله صفهم لنا قال هم من جلدتنا ويتكلمون بألسنتنا"[١]. قال: " فهذا الحديث العظيم الجليل يرشدك أيها المسلم إلىٰ أن هؤلاء الدعاة اليوم، الذين يدعون إلىٰ أنواع من الباطل كالقومية العربية، والاشتراكية والرأسمالية الغاشمة. الخلاعة والحرية المطلقة وأنواع الفساد كلهم دعاة علىٰ أبواب جهنم، سواء علموا أم لم يعلموا"[٢].

(١) البخاري (٩/ ٥١) (٧٠٨٤)، مسلم (٣/ ١٤٧٥) (٥١).

(٢) نقد القومية العربية(ص٢٨-٢٩).

الخاتمة

وتشتمل على أهم النتائج والتوصيات.

من أهمّ نتائج هذا البحث وتوصياته:

(١) النصوص الشرعيّة الآمرة بالإصلاح والزاجرة عن الإفساد كثيرة، سواء ما تعلق بالأمر بحقوق الله وحقوق عباده، أو تعلق النهي بحقوق الله وحقوق عباده.

(٢) علماء المقاصد الشرعيّة هم من أوائل من تحدث عن الحقوق في سياقها المقاصدي، ومنها حقوق الإنسان.

(٣) بعض المناهج المعاصرة توظف مقاصد الشريعة في خدمة حقوق الإنسان بمعناها الغربي بحثا عن إطار شرعي قانوني، وتبريرا لكل ما أفرزته الحضارة الغربية من قيم وأفكار تتعلق بالإنسان.

(٤) الدين الحق هو أعظم حقوق الله تعالى، كما أن التديّن الصحيح هو أعظم حقوق الإنسان.

(٥) التفسيرات المنحرفة لحقيقة التديّن، كانت سببا في نشأة ظواهر جديدة من التّديّن البعيد عن معاني الدين الحّق.

(٦) التديّن الصحيح ليس هدرا لحقوق الإنسان، فحب التديّن فطرة إنسانية، وضرورة بشرية، ولهذا يقوم بناء الدين القويم على الفطرة المستقيمة.

(٧) حقوق الله تعالىٰ، وحقوق العباد لا تنفصل في التصور المقاصدي؛ لأنها محكومة بأصل الجمع بين النصوص ومقاصدها.

(٨) الانحراف في بعض التفسيرات المعاصرة لحقّ المساواة، جاء نتيجة الفصل بين سلطان الأدلة الشرعية ومقاصد التشريع؛ حيث جعل معيار التمييز بين الحقوق، ليس هو الدليل الشرعي بل المواثيق الدولية حتىٰ وإن كانت مصادمة لقطعيات الوحي، وكليات الشريعة.

(٩) المساواة في الشريعة أصل لا يتخلف عنه إلا إذا اقتضت النصوص الشرعية إلغاء المساواة فيها، إما لجلب مصلحة في إلغاء المساواة، أو لدرء مفسدة حال إجراء المساواة.

(١٠) الحريّة مقصد مكمل للمقاصد الضرورية في الشريعة الإسلامية، ولا يقدّم عليها بحال، وإذا أدّىٰ اعتبارها إلىٰ رفض أصلها فلا يصح اشتراطها.

(١١) من التوسّع المرفوض في تفسير الحريّة القول بأنّها الضمان الحقيقي للحقوق، واعتبارها أعظم مقاصد الشريعة، وكلياتها، والجديرة أن يبذل الغالي والنفيس في سبيل تحقيقها.

۞ ومن أهم ما يوصي به الباحث:

(١) البحث في النظر المقاصدي وعلاقته بالنوازل المعاصرة لا يزال بحاجة للمزيد من الدراسات العلمية الجادّة.

(٢) رصد التوظيفات المعاصرة للنظر المقاصدي من الموضوعات الجديرة باهتمام الباحثين.

(٣) التأصيل لعلاقة المقاصد الشرعيّة بحقوق الإنسان ميدان واسع كتبت فيه بحوث ودراسات، ويظلّ مفتقرا للمزيد.

(٤) التفسير المقاصدي لعلاقة حقوق الله تعالىٰ بحقوق الإنسان موضوع يتطلب أكثر من رسالة علميّة.

فهـرس المصـــادر والمراجع

(١) الدرة المختصرة في محاسن الدين الإسلامي، عبدالرحمن ناصر السعدي، رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء، الرياض، ط٢ ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.

(٢) إرشاد أولي البصائر والألباب لنيل الفقه بأقرب الطرق وأيسر الأسباب، عبدالرحمن السعدي، ت:أشرف عبدالمقصود، أضواء السلف، الرياض، ط١ ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.

(٣) المدخل الفقهي العام، مصطفىٰ أحمد الزرقا، دار القلم، دشق، ط٢ ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

(٤) روح الحداثة، طه عبدالرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط٢ ٢٠٠٩م.

(٥) أصول الشريعة، محمد سعيد العشماوي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط٥، ٢٠٠٤م.

(٦) جوهر الإسلام، محمد سعيد العشماوي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط٣، ٢٠٠٤م.

(٧) من النص إلىٰ الواقع، حسن حنفي، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط١، ٢٠٠٥م.

(٨) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، مركز الإنماء القومي-المكز الثقافي العربي، بيروت، ط٣، ١٩٩٨م.

(٩) قواطع الأدلة في أصول الفقه، أبو المظفر منصور بن محمد السمعاني، ت:عبدالله بن حافظ لحكمي، مكتبة التوبة، السعودية، ط١، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

(١٠) البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين الزركشي، تحرير:عبدالقادر عبدالله العاني، مراجعة:عمر سليمان الأشقر، ووزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط٢، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م.

(١١) الفروق، شهاب الدين أحمد إدريس القرافي وبحاشيته إدرار الشروق علىٰ أنواء الفروق، لابن الشاط، ت:عمر حسن الخيام، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

(١٢) ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، خالد بن عبد العزيز السيف، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة، ط١، ١٤٣١م-٢٠١٠م.

(١٣) الخطاب المقاصدي المعاصر، الحسان شهيد، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط١، ٢٠١٣م.

(١٤) منهج التيسير المعاصر، عبدالله بن إبراهيم الطويل، دار الهدي النبوي، المنصورة، مصر، ط١، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.

(١٥) شفاء العليل، محمد بن محمد الغزالي، ت:حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٣٩٠هـ-١٩٧١م.

(١٦) طرق الكشف عن مقاصد الشارع، نعمان جغيم، دار النفائس، عمان، الأردن، ط١، ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م.

(١٧) ضوابط اعتبار المقاصد، عبدالقادر بن حرز الله، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.

(١٨) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، علال الفاسي، مؤسسة علال الفاسي،

المغرب، ط٥، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.

(١٩) مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، محمد سعد بن أحمد اليوبي، دار ابن الجوزي، الدمام، السعودية، ط٣، ١٤٣٢هـ.

(٢٠) اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، عبدالرحمن بن معمر السنوسي، دار ابن الجوزي، الدمام، ط١، ١٤٢٤هـ.

(٢١) ميزان الأصول في نتائج العقول، علاء الدين شمس النظر أبي بكر محمد بن أحمد السمرقندي، ت:محمد زكي عبد البر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط٢، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

(٢٢) شرح اللمع، أبو إسحاق إبراهيم الشيرازي، ت:عبدالمجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط١، ١٩٨٨م.

(٢٣) مقاصد الشريعة وسبل تحقيقها في المجتمعات المعاصرة، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، ، ٢٠٠٦م.

(٢٤) العلمانيون والقرآن الكريم، أحمد إدريس الطعان، دار ابن حزم، الرياض، ط١، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.

(٢٥) رسالتان، الرسالة الأولى: التعريف بالإسلام ومحاسنه، والرسالة الثانية:الشريعة الإسلامية ومحاسنها وضرورة البشر إليها، عبدالعزيز بن عبدالله بن باز، رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء، الرياض، ط٢، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.

(٢٦) إعلام الموقعين عن رب العالمين، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، ت:مشهور حسن آل سلمان، دار ابن الجوزي، الدمام، السعودية، ط١، ١٤٢٣هـ.

(٢٧) بيان الدليل علىٰ بطلان التحليل، ابن تيمية، ت:أحمد بن محمد الخليل، دار ابن الجوزي، الدمام، السعودية، ط١، ١٤٢٥هـ.

(٢٨) اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، ابن تيمية، ت:ناصر بن عبدالكريم العقل، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد بالسعودية، ط٧، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م.

(٢٩) مختصر الصواعق المرسلة علىٰ الجهمية والمعطلة، ابن قيم الجوزية، اختصار:محمد بن الموصلي، ت:الحسن بن عبدالرحمن العلوي، أضواء السلف، ط١، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

(٣٠) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، محمد الطاهر بن عاشور،الشركة التونسية، ط٢.

(٣١) أليس الصبح بقريب التعليم العربي الإسلامي، محمد الطاهر بن عاشور، دار سحنون، تونس، ط١، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.

(٣٢) كشف المغطىٰ من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ، محمد الطاهر بن عاشور، ت:طه بن علي بوسريح التونسي، دار سحنون، تونس، ط١، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.

(٣٣) الدين والدولة وتطبيق الشريعة، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ١٩٩٦م.

(٣٤) الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان، محمد الخضر حسين، تقديم وتحقيق:محمد عمارة، دار نهضة مصر، القاهرة، ١٩٩٩م.

(٣٥) الشاطبي ومقاصد الشريعة، حمادي العبيدي، دار قتيبة، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.

(٣٦) درء تعارض العقل والنقل، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، دار الكنوز الأدبية – الرياض،١٣٩١هـ، ت:محمد رشاد سالم.

(٣٧) لسان العرب، بن منظور، دار صادر – بيروت، ط١.

(٣٨) الرد علىٰ المنطقيين، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تحقيق:عبدالصمد شرف الدين الكتبي، مؤسسة الريان–المكتبة المكية ط١، ١٤٢٦ه–٢٠٠٥م

(٣٩) القواعد النورانية الفقهية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، المحقق : محمد حامد الفقي، مكتبة السنة المحمدية، مصر، القاهرة، الطبعة: الأولىٰ، ١٣٧٠هـ/ ١٩٥١م

(٤٠) الصواعق المرسلة علىٰ الجهمية والمعطلة، ابن قيم الجوزية، تحقيق : د. علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة – الرياض، الطبعة الثالثة، ١٤١٨ – ١٩٩٨

(٤١) البرهان في أصول الفقه، عبدالملك الجويني، تحقيق:صلاح عويضة، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط١، ١٤١٨هـ–١٩٩٨م

(٤٢) المحصول في علم الأصول، محمد بن عمر بن الحسين الرازي، تحقيق : طه جابر فياض العلواني، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية – الرياض، الطبعة الأولىٰ، ١٤٠٠

(٤٣) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، للعز بن عبد السلام ، تحقيق: نزيه حماد وعثمان جمعة، ط١، ١٤٢١هـ – ٢٠٠٠م، دار القلم، دمشق،

(٤٤) مقاصد الشريعة عند العز بن عبدالسلام، عمر بن صالح بن عمر، دار النفائس، الأردن، ط١، ١٤٣٢هـ – ٢٠٠٣م.

(٤٥) الإحكام في أصول الأحكام، علي بن محمد الآمدي، تحقيق : د. سيد الجميلي، دار الكتاب العربي – بيروت، الطبعة الأولىٰ، ١٤٠٤

(٤٦) المستصفىٰ في علم الأصول، محمد بن محمد الغزالي، تحقيق:محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة بيروت لبنان، ط١ ١٤١٧هـ-١٩٩٧م

(٤٧) المستصفىٰ في علم الأصول، محمد بن محمد الغزالي، تحقيق : محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولىٰ، ١٤١٣

(٤٨) شرح مختصر الروضة، سليمان بن عبد القوي بن الكريم الطوفي، المحقق : عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة : الأولىٰ، ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م

(٤٩) حجة الله البالغة ت سيد سابق دار الجيل بيروت لبنان ط١ ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.

(٥٠) الأم، محمد بن إدريس الشافعي أبو عبد الله، الناشر دار المعرفة، سنة النشر ١٣٩٣، مكان النشر بيروت.

(٥١) إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، تقي الدين أبو الفتح محمد بن علي بن وهب بن مطيع القشيري، تحقيق: شيخ مصطفىٰ و مدثر سندس، الناشر : مؤسسة الرسالة، الطبعة : الطبعة الأولىٰ ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م

(٥٢) صحيح البخاري مع الفتح، لابن حجر، كتاب فضائل الصحابة، مكتبة دار السلام، الرياض، ط١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

(٥٣) صحيح مسلم بشرح النووي ، دار المعرفة، بيروت، ط٥، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

(٥٤) معجم مقاييس اللغة لابن فارس، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط: ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م،

(٥٥) مختار الصحاح، للرازي، ص٢٢٤، مكتبة لبنان، ١٩٨٧م، بيروت.

(٥٦) التحرير والتنوير «تحرير المعنىٰ السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر - تونس، سنة النشر: ١٩٨٤ هـ

(٥٧) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين الشنقيطي، دار الفكر، بيروت – لبنان، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ مـ

(٥٨) حقوق الإنسان محور الشريعة الإسلامية، مجموعة من الباحثين، ضمن كتاب الأمة، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف، قطر، ١٤٢٣هـ

البحث الخامس

المقـاصد الكليـة في العمــل الخيري

مقدمـــة البحث

الحمد لله، والصَّلاة علىٰ رسول الله، وعلىٰ آله، وصحبه ومن والاه.

أما بعد

فمن بَديع حِكْمته -سبحانَه- ولطيف تدبيره لعباده؛ أنه خلق الخلق وأحوج بعضهمْ إلىٰ بعْض؛ لتقوم كلُّ طائفة بمصالح غيرها[١]. والوعي بمورد هذا القيام ضرورة شرعيَّة. إذ أن أهميّة العلم بمقاصِد الشَّريعة ومصالحها ليس مقتصرا علىٰ المُخْتصّين في العلوم الشرعية؛ بل هذا العلم بالغ الأهميَّة لكلّ مباشر لعمل من الأعمال[٢]. والعامل في القطاع الخيريِّ إذا توخّىٰ قصد الشَّارع في نشاطه، كان حريّا بالتوفيق والتَّسديد. فرعاية الكليَّات المقاصديَّة من ضرورات سياسة العالم، وبقائِه وانتظام أحواله[٣]. إذ المقصد العام من التشريع فيها هو حفظ نظام الأمة، واستدامة صلاحه بصلاح المُهَيْمن عليه وهو نوع الإنسان[٤]. وهذا ينبغي أن يكون من صَميم العمل الخيريِّ ومرامِيه وغاياته. فالمَولىٰ ﷻ حين وضع الشَّرائع إِنَّما وضعها لمصالح العباد في العاجل والآجل[٥].

(١) انظر: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، العز بن عبد السلام (٢/ ١٢٠).

(٢) انظر: مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، عبد المجيد النجار ص ٢١.

(٣) انظر: التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه، الأبياري (٣/ ١٢١)، التقرير والتحبير علي تحرير الكمال بن الهمام (٣/ ١٤٣)، شرح مختصر الروضة (٣/ ٢٠٩).

(٤) انظر:مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور (٣/ ١٩٤).

(٥) انظر: قواعد الأحكام، العز بن عبد السلام (١/ ٥٣)، الموافقات، الشاطبي (٣/ ٥).

والعمل الخيريُّ شريعة من شرائع الإسلام. حيث جاءت دلالات النُّصوص عامّة في تناول مفهوم أعمال الخيْر، وشمولها لكل أبواب الشريعة(١). قال تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱرۡكَعُواْ وَٱسۡجُدُواْ وَٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمۡ وَٱفۡعَلُواْ ٱلۡخَيۡرَ﴾ [الحج:٧٧]، فذكر أربعة أشياءَ بدأ بأخَصِّها، وانتهىٰ بأعَمِّها، وهو فعل الخير العام المتضمِّن لذلك كلِّه(٢). وقال تعالىٰ: ﴿لَّا خَيۡرَ فِي كَثِيرٖ مِّن نَّجۡوَىٰهُمۡ إِلَّا مَنۡ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوۡ مَعۡرُوفٍ أَوۡ إِصۡلَٰحِۭ بَيۡنَ ٱلنَّاسِ﴾ [النساء:١١٤]. ووجه ذكر الله ﷻ لهذه الأقسام الثلاثة؛ أن عمل الخير، إمَّا أن يكون بإيصال المنفعة، أوبدفع المضرَّة، وإيصال النَّفع: إما أن يكون من الخيرات الجِسْمانيَّة، وهو إعطاء المال، وإما أن يكون من الخيرات الرُّوحانيَّة وهو الأمر بالمَعْروف، وإمَّا بإزالة الضَّرر وهو الصلح بين النَّاس(٣). وقال سبحانه عن أنبيائه: ﴿وَأَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡهِمۡ فِعۡلَ ٱلۡخَيۡرَٰتِ﴾ [الأنبياء:٧٣]، وهذا شامل لجميع الخيرات كلِّها، من حقوق الله، وحقوق العباد(٤). ومن دعائه ﷺ: " اللَّهمَّ إني أسألكَ فعلَ الخيراتِ... "(٥). وهذا دعاء عظيم من أجمع الأدعيةِ وأكملِهَا، لتضمنُه طلبَ كلِّ خيرٍ(٦). فعمل الخير يشمل الجوانب المعنويَّة، والجوانب الماديَّة، الوجوديَّ منها والعدميَّ. وتبرز أهميَّة هذا البحث من القيمة التي يحتلُّها العمل الخيريُّ في الفكر العالميّ اليوم، حيث أصبح قِبْلة

(١) لمزيد من النصوص ودلالاتها المقاصدية في العمل الخيري؛ انظر: قواعد الأحكام، العز بن عبد السلام (١/ ٢٢٢- ٢٢٤).
(٢) انظر: بدائع الفوائد، ابن القيم (١/ ٨١).
(٣) انظر: البحر المحيط في التفسير (٤/ ٦٥).
(٤) انظر: تفسير السعدي = تيسير الكريم الرحمن (ص: ٥٢٧).
(٥) الترمذي (٣٢٣٥)، وصححه الألباني في صحيح الجامع (٥٦) (١/ ٧٢).
(٦) انظر: تفسير ابن رجب الحنبلي (٢/ ١٨٨).

الحكومات، ومحطّ أنظار المؤسَّسات بأنواعها، ويظلّ العمل الخيريُّ في الشريعة الإسلامية له فلسفته ومعاييره؛ ومن أعظم ما يقع به التَّمايز الفلسفيُّ، هو فقه المقاصد الكليَّة، وإعمالها وتفعيلها. فهذا مجال رحْب للاجتهاد، وميدان واسع للمستجدَّات، والمقاصد الكليَّة هي المَفْزَع للمجتهدين، والموْئل للسَّائلين، إذ لا يخفىٰ ما يواجه العمل الخيريُّ الإسلاميُّ من تحدِّيات كبيرة منذ أحداث ١١ سبتمر ٢٠٠١م، والمقاصد الكليَّة خير معين علىٰ جلب المصالح وتحصيلها، ودرء المفاسد وتقليلها.

١

التعريف بالمصطلحـات الواردة في عنوان البحث

أولا: التعريف بمفهوم المقاصد الكلية.

(١) المقاصد.

المقاصد لغةً: جمع مَقْصد، والمقصد له معانٍ كثيرة في اللُّغة منها: الأَمُّ، والاعتماد، والتَّوجُّه، والاستقامة، والتَّوسُّط[(١)].

وفي الاصطلاح عرّفها الباحثون في علم المقاصد بجملة من التعاريف، من أقربها، هي: (المعاني والحكم ونحوها التي راعاها الشارع في التّشريع عموما وخصوصا، من أجل تحقيق مصلحة العباد)[(٢)].

(٢) تعريف الكلية.

الكُلِّيَّة في اللغة جمع كُلّيّات، وهو مصدر صناعي من كُلٍّ، والكليات هي عكس الجزئيات، فمن معانيها الشمول، يقال أخذ بكليته أي بأجمعه.

وفي الاصطلاح: عرفها الشاطبي بقوله: "وأما الكلية؛ فهي أن يكون كل مكلف تحت قانون معين من تكاليف الشرع في جميع حركاته وأقواله واعتقاداته"[(٣)].

---

(١) انظر: مقاييس اللغة لابن فارس (٥/ ٩٥) مختار الصحاح، للرازي، ص٢٢٤.

(٢) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، محمد سعد اليوبي ص٣٨.

(٣) الموافقات (٣/ ١٢٣)، (٥/ ٧٨) . وانظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور (٣/ ٢٥٣)، معجم المصطلحات المقاصدية، عبدالنور بزّا وآخرون ص٨٠٠-٨٠٥.

فالمقاصد الكلية هي المصالح المعتبرة. نصّ الشاطبي ﷺ على: "أَنَّ الْمَصَالِحَ الْمُعْتَبَرَةَ هِيَ الْكُلِّيَّاتُ"[١]. وحفظ هذه الكليات معناه حفظها بالنسبة لآحاد الأمة وبالنسبة لعموم الأمة بالأولى[٢].

وهي تنقسم إلى كليات نصِّيَّة كحديث: "إنما الأعمال بالنيات"[٣]، وكليات استقرائية كحفظ الضروريات الخمس[٤]. فيتبيّن لنا أن الضروريات الخمس وهي حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، من الكليات المقاصدية[٥]. وعرّفها الشاطبي ﷺ بقوله: " فَأَمَّا الضَّرُورِيَّةُ، فَمَعْنَاهَا أَنَّهَا لَا بُدَّ منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بِحَيْثُ إِذَا فُقِدَتْ لَمْ تَجْرِ مَصَالِحُ الدُّنْيَا عَلَى اسْتِقَامَةٍ، بَلْ عَلَى فَسَادٍ وَتَهَارُجٍ وَفَوْتِ حَيَاةٍ، وَفِي الْأُخْرَى فَوْتُ النَّجَاةِ وَالنَّعِيمِ، وَالرُّجُوعُ بِالْخُسْرَانِ الْمُبِينِ"[٦].

ومردّ الاقتصار في هذا البحث على القسم الأول من المقاصد الكُليّة، وهي الضَّروريَّات منها فقط، دون الحاجيات، والتحسينيات؛ **يعود لسببين:**

(١) أهمّية البحث في المقاصد الضروريّة، أكثر من غيرها. لأنها أصل للحاجية والتحسينية[٧]. وهي أعمّ، وما كان أعم فهو أهمّ[٨].

(١) الموافقات (١/ ٢٢١).
(٢) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية (٣/ ٢٣٦).
(٣) البخاري (١)، مسلم (١٩٠٧).
(٤) انظر: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي (ص: ٣٤٢).
(٥) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور(٣/ ٢٥٥)، علم المقاصد الشرعية، الخادمي (ص: ١٥).
(٦) الموافقات (٢/ ١٧- ١٨).
(٧) انظر:الموافقات (٢/ ٣١).
(٨) انظر:نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي (ص: ٧).

(٢) طبيعة البحث وشروطه، وحرص الباحث علىٰ الالتزام بذلك.

ثانيا: التعريف بمفهوم العمل الخيري.

(١) العمـل:

الْعَمَلُ في اللُّغة من عَمِلَ عَمَلاً فهو عاملٌ[١]. فالعمل اسم عَامٌّ فِي كُلِّ فِعْلٍ يُفْعَلُ[٢].

واصطلاحًا: الْعَمَل هو إِيجَاد الْأَثر فِي الشَّيْء. وبه يتّضح الْفرق بَين الْفِعْل وَالْعَمَل؛ فيُقَال فلَان يعْمل الطين خزفا، وَلَا يُقَال يفعل ذَلِك؛ لِأَن فعل ذَلِك الشَّيْء هُوَ إيجاده[٣].

(٢) الخـير:

فالْخَيْر في لغة العرب: ضد الشَّرّ[٤]. لِأَنَّ كُلَّ أَحَدٍ يَمِيلُ إِلَيْهِ وَيَعْطِفُ عَلَىٰ صَاحِبِهِ[٥].

وفي الاصطلاح الخير هو جِماع المحاسن، كما أن الشَّر جِماع المساوئ[٦].

ومن خلال النظر في مدلوليِّ: كلمة (العمل)، و(الخير)، يمكن أن نخْلُصَ بتعريفٍ اصطلاحيٍّ للعمل الخيريِّ[٧]؛ فنقول: **هو إيجاد الأَثَر النَّافع في حياة النّاس، بالعطف عليهم، جلبًا لِكلِّ مصلحة، ودرءًا لِكلِّ مفسدة.**

(١) انظر: العين، الخليل (٢/ ١٥٣)، مادة (عمل).
(٢) انظر: مقاييس اللغة، ابن فارس (٤/ ١٤٥).
(٣) انظر: الفروق اللغوية للعسكري (ص: ١٣٤).
(٤) انظر: جمهرة اللغة، ابن دريد (١/ ٥٩٤)، مادة (خير).
(٥) انظر:مقاييس اللغة (٢/ ٢٣٢).
(٦) انظر: جامع الرسائل لابن تيمية (٢/ ٥٨).
(٧) هناك عدد من التعاريف للعمل الخيري في مصادر شتىٰ، لم تسلم – في نظري – من قصور، لذلك أعرضت عنها.

ثالثا: العلاقة بين مفهوم المقاصد الكليَّة، ومفهوم العمل الخيريِّ.

ووجه العلاقة يتَّضح في بيان قضيّتيْن:

أُولاهما: لا يخفى انقسام المقاصد الكُليّة في العمل الخيريِّ إلى قسمين:

(١) مقاصد خاصّة بالعمل الخيريّ، ومن أمثلتها؛ مقصد التَّكافل، ومقصد المُواساة، ومقصد الكِفاية، ونحوها[١].

(٢) مقاصد عامَّة (كليّة) في العمل الخيريّ، ومن أمثلتها:المقاصد الضَّروريّة، والمقاصد الحاجيّة، والمقاصد التحسينيّة.

وبتعريف (المقاصد الكليّة)، و(العمل الخيري)، نصل إلىٰ نتيجة وهي أن في مقدّمة المقاصد الكلية للعمل الخيريّ الإسلاميّ؛ حفظ الضَّروريّات الخمس: من الدّين، والنّفس، والعقل، والنّسل، والمال.

والقضية الثانية: المقاصد الضَّروريَّة تنقسم إلىٰ مقاصد ضروريَّة عيْنيّة، وإلىٰ مقاصد ضروريّة كفائيّة[٢]. والعمل الخيري مناط نشاطه القِسْمان، ولذا لا ينبغي أن يكون نشاطه أشبه بإطفاء الحرائق، بل يتحتّم عليه توسيع دائرة اهتمامه، وملاحظة هذه الضروريّات بنوعيها؛ وجودا وعدما.

(١) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور (٣/ ٥٠٥- ٥١٧)، مقاصد الشريعة الخاصة بالتبرعات والعمل الخيري، عز الدين بن زغيبة ص ٤، تطوير الإعلام الخيري في ضوء مقاصد الشريعة، مركز مداد ص١٣-١٦.

(٢) انظر:الموافقات (٢/ ٣٠٠)، قواعد الأحكام، العز (١/ ٢٢٢).

٢

مقصد حفظ الدين، وأثـــره في العمل الخيري

وبيان لك في ثلاث نقاط:

(١) حقيقة مقصد حفظ الدين، والأدلة عليها، وتقريرات العلماء في ذلك.

الدِّين هنا هو دين الإسْلام، وهي حقيقة قرّرها القُرْآن من جهة الوجود؛ فقال تعالىٰ: ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ﴾ [آل عمران:١٩]، فجاء بصيغة الحصر المستعمل في المبالغة؛ ليدلّ علىٰ أنَّ شريعة الإسلام هي أعظم الشرائع وأقومها[١]. ثمّ قرّرها من جهة العدم؛ فقال سبحانه: ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴾ [آل عمران:٨٥]. والدِّين هنا بمعنىٰ المِلَّة والشَّريعة[٢]. وحاصل حقيقة الدِّين في ثلاثة معانٍ، وهي: الإسلام، والإيمان، والإحسان[٣]. ففي حديث جبريل المشهور، وسؤاله عن الإسلام، والإيمان، والإحسان، أخبر ﷺ أصحابه في آخر الحديث فقال: "فَإِنَّهُ جِبْرِيلُ أَتَاكُمْ يُعَلِّمُكُمْ دِينَكُمْ"[٤]. قال البخاري رحمه الله: "فَجَعَلَ ذَلِكَ كُلَّهُ دِينًا"[٥]، لأنه اسم يشمل جميع ما يتدين به المرء[٦].

(١) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور (٣/ ٣٥).
(٢) انظر: التحرير والتنوير (٣٠/ ٤٣٠).
(٣) انظر: الموافقات (٤/ ٣٤٧).
(٤) البخاري (٥٠)، مسلم (١)، واللفظ لمسلم.
(٥) صحيح البخاري (١/ ١٩).
(٦) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور (٣/ ١٧٧).

وحفظ الدِّين معناه حفظ دين كلِّ أحد من المسلمين أن يدخل عليه ما يفسد اعتقادهُ وعملَه اللاَّحق بالدِّين. وحفظ الدِّين بالنِّسْبة لعموم الأُمَّة، أي دفع كلِّ ما شأنه أن ينقض أصول الدِّين القطعية[١].

والأدلَّة الإجمالية علىٰ ضرورة حفظ الدِّين، وسائر الضَّروريّات منها: دليل الاستقراء لأدلة الشريعة[٢]، ودليل الإجماع[٣]. والإشارة هنا للأدِّلة الإجمالية تغني عن تكرارها في باقي المباحث.

أمّا الأدلَّة التَّفصيلية فكثيرة، منها: قوله تعالىٰ ﴿قُلْ تَعَالَوْاْ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْۖ أَلَّا تُشْرِكُواْ بِهِۦ شَيْـًٔا﴾ [الأنعام:١٥١]، وفي الصحيح: «بَايِعُونِي عَلَىٰ أَنْ لاَ تُشْرِكُوا بِاللهِ شَيْئًا...»[٤]. وأوجب الشارع حدّ الردة، فقال ﷺ:«مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ»[٥].

وقرّر العلماء ذلك. فأشار الغزالي رحمه الله إلىٰ أن: "مقصود الشَّرْع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم، فكلُّ ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكلُّ ما يُفَوِّت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة... وهذه الأصول الخمسة حفظها واقع في رُتبة الضَّرورات، فهي أقوىٰ المراتب في المصالح"[٦]. ونبّه ابن تيميّة رحمه الله علىٰ أنَّ الرسالة ضَروريَّة؛

(١) انظر:مقاصد الشريعة الإسلامية (٣/ ٢٣٦).

(٢) انظر:الموافقات (٢/ ٨١)، (٥/ ٤٣). وانظر:مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور (٣/ ٥٦)، ومقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية، اليوبي ص١٢١- ١٢٤.

(٣) حكىٰ الإجماع علىٰ ذلك غير واحد من الأصوليين. نظر:المستصفىٰ (١/ ٤١٧)، الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي (٣/ ٢٧٤)، الموافقات(١/ ٣١).

(٤) البخاري (١٨)، مسلم (٤١).

(٥) البخاري (٣٠١٧).

(٦) المستصفىٰ (١/ ٤١٧).

في إصلاح العبد في معاشه ومعاده[١]. ووجه تقديم ضرورة حفظ الدِّين هو أنَّه المقصود الأعظم، كما قال تعالىٰ ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات:٥٦]، وغيره من الضروريّات مقصود من أجله، ولأنَّ ثمرته أكمل الثمرات؛ وهي نيل السَّعادة الأبديَّة في جوار رب العالمين[٢].

(٢) علاقة مقصد حفظ الدين بالعمل الخيري.

الدِّين هو أقوىٰ دافع، وأمْضَىٰ باعث علىٰ العمل الخيري[٣]، **وبيان ذلك:**

(أ) ما ورد من نصوص الوحي في الترغيب، بيانًا لما أعدّه الله من الأجور في الآخرة[٤]. فالعمل علىٰ المقاصد الأصليَّة، يُصَيِّر الطاعة أعظم؛ لأنَّه عامل علىٰ الإصلاح العامِّ لجميع الخلق، والدفع عنهم علىٰ الإطلاق؛ فمتىٰ كان قصده أعمّ، كان أجره أعظم[٥].

(ب) ما جاء في النُّصوص من منافع ومصالح دنيويّة مترتّبة علىٰ أعمال الخير. والنُّصوص في هذا كثيرة[٦]. ومما لا يخفىٰ أن سائر العبادات فيها فوائد

(١) انظر:مجموع الفتاوىٰ (١٩/ ٩٩).

(٢) انظر: الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي (٤/ ٢٧٥)، التقرير والتحبير، ابن أمير الحاج(٣/ ٢٣١).

(٣) يكفي أن تنظر كيف وظفت المنظمات التنصيرية العمل الخيري في سبيل نشر النصرانية في العالم عموما، وبين المسلمين خصوصا.

(٤) والنصوص في ذلك كثيرة جدًّا. كقوله تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ثُمَّ لَا يُتْبِعُونَ مَآ أَنفَقُوا۟ مَنًّا وَلَآ أَذًى ۙ لَّهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة:٢٦٢].

(٥) انظر:الموافقات (٢/ ٣٤٢).

(٦) أشار إلىٰ قدر طيّب منها، شيخنا اليوبي في كتابه مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية ص٤٥٨- ٤٦٠. من ذلك قوله تعالىٰ: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ ۖ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ﴾ [التوبة:١٠٣]، وهذا يدلّ علىٰ مقصد شرعيّة الزكاة، وهو طهارة المال وتزكية =

أُخْرويّة، وفوائد دنيويّة، وهي كلُّها تابعة للفائدة الأصليَّة؛ وهي الانقياد والخضوع لله[١]. والعلماء متَّفقون على تحريم القصد بالطاعات إلى مُجَرَّد إحراز النفس والمال، كالمنافقين، والمرائين وما أشبه ذلك[٢].

(ج) ما ورد من النُّصوص الدَّالة على حفظ أعمال الخير من المفسدات، كاتِّباع الهوى، والمنّ والأذى، وحُبُّ السُّمعة والرِّياء، والجدل، والحِزْبيّة، ونحوها.

(٣) الدليل على اعتبار مقصد حفظ الدين في العمل الخيري مقصدا كليا.

عند النَّظر في وسائل حفظ هذه الكليّة المقاصديَّة من جهة الوجود، ومن جهة العدم؛ نجدها من أوضح مظاهر العمل الخيريّ. ولك أن تتأمّل في دعوة النّاس لدين الإسلام، وتبليغهم أحكامه، عقيدةً وشريعةً. إذ لا يخفى ما يواجهه المسلمون في هذا العصر من فلسفات مادية، ونظريَّات إلحادية، ودعوات باطنية، خطيرة؛ تؤُزُّهُم أزّا للخروج عن الشرع بالكلية، والانسلال عن رِبْقَة الدّين. ولا بدّ من دعوتهم، وتثبيت الدّين في قلوبهم. ومن النَّوازل في هذه المسألة، ما يُصْرف من الزكاة لرؤساء الدُّول الفقيرة، والقبائل الكافرة، تأليفًا لقلوبهم على الإسلام، ودعوةً لغيرهم للإيمان[٣]، وكذلك إنشاء المكاتب الدعوية، ودعم حلقات تحفيظ القرآن، وتمويل المواقع في الشبكة العالمية، وتأسيس القنوات الفضائية، وغيرها من المسائل النازلة التي تعدُّ من وسائل حفظ الدين في نفوس مسلمة العصر[٤].

= النفس. انظر: محاسن الشريعة، أبوبكر القفّال الشاشي ص١٥٤، علم المقاصد الشرعية (ص: ٣٣).

(١) انظر: الموافقات (٣/ ١٤٤).

(٢) انظر: الموافقات (٥/ ١٨٨).

(٣) انظر: نوازل الزكاة، عبدالله الغفيلي ص٤١٠-٤١١.

(٤) انظر: المصدر السابق ص٤٤٥-٤٤٧.

وقد نصّ علماء المقاصد علىٰ أصول ما يُحفظ به الدين، من الإيمان، والنطق بالشهادتين، والصلاة، والزكاة، والصوم، والحج وغيرها(١).

وجمع الشاطبي ﵀ الوسائل التي يحفظ بها الدين من جهة الوجود، ومن جهة العدم،، في ثلاث: الدعاء إليه بالترغيب والترهيب، وجهاد من عانده أو رام إفساده، وتلافي النقصان الطارئ في أصله. مشيرا إلىٰ أن أصل هذه الوسائل في الكتاب وبيانها في السنة علىٰ الكمال(٢). والنصوص المقرّرة لخيريّة هذه الوسائل أشهر من أن تذكر، منها قوله تعالىٰ ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّن دَعَآ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [فصلت:٣٣]، وأشار العلماء إلىٰ فضل هذه الوسائل، وتفاضلها، حيث أوضح العز ﵀ أن الإعانة علىٰ الطاعات من أفضل الوسائل عند الله، ورتب تلك المعونات عند الله علىٰ قدر رتب المعان عليه من القربات(٣).

(١) انظر: الموافقات (٢/ ١٨- ١٩).

(٢) لمطالعة الأدلة علىٰ ذلك، ووجوه دلالتها المقاصدية؛ انظر:الموافقات (٤/ ٣٤٧)، محاسن الشريعة، القفّال الشاشي ص١٧٣، مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية، اليوبي ص١٨٧- ٢٠٢، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، النجار ص٦٦- ٨٣.

(٣) انظر:قواعد الأحكام (١/ ١٥١)، مجموع الفتاوىٰ (٢٨/ ٥٨٠). يقرّر ذلك هذه الكلية القرآنيّة ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ﴾ [المائدة:٢].

٣

مقصد حفظ النفس، وأثره في العمل الخيري

وفيه ثلاث نقاط:

(١) حقيقة مقصد حفظ النفس، والأدلة عليها، وتقريرات العلماء في ذلك.

المقصود بالنَّفْس الإنسانيَّة هي جملة الإنسان وحقيقته؛ أي ذات الإنسان، بشقيها: المادي، والروحي[(١)]. كما أشار الله إلىٰ ذلك ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ﴾ [الأنعام:١٥١]. والمرادُ بالحفظ؛ النفوس المحترمة في نظر الشريعة، وهي المعبر عنها بالمعصومة الدم[(٢)]. ومعنىٰ حفظها؛ أي حفظُ الأرواح من التَّلَف أفراداً وعموماً[(٣)].

والأدلة التفصيلية علىٰ ذلك كثيرة[(٤)]. منها علىٰ سبيل التمثيل لا الحصر قوله تعالىٰ ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ... ﴾ [الإسراء:٣٣]، وغيرها. وشرع الله القصاص حفظًا للنّفْس من جهة العدم، فقال سبحانه ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى ﴾ [البقرة:١٧٨]. وقد نبّه العلماء علىٰ أن الشارع جعل القتل

(١) انظر: مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، النجار ص١١٤- ١١٥.

(٢) انظر:مقاصد الشريعة الإسلامية (٣/ ٢٣٧).

(٣) انظر:مقاصد الشريعة الإسلامية (٣/ ٢٣٦).

(٤) للمزيد منها انظر: الموافقات (٣/ ٢٣٦)، مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية، اليوبي ص٢٠٥- ٢٢٧.

سببًا لإيجاب القصاص، لمعنىٰ معقول مناسب، وهو: حفظ النفوس والأرواح المقصود بقاؤها في الشرع، وعرف كونها مقصودة علىٰ القطع[١].

(٢) علاقة مقصد حفظ النفس بالعمل الخيري.

من أوجه هذه العلاقة:

(أ) العمل الخيري لا يقوم إلا علىٰ أيدي نفوسٍ تربّت علىٰ التضحية، وإعداد هذا الصنف من الناس، حاجة كُليّة، وما لا يتمُّ الواجب إلا به فهو واجب.

(ب) العمل الخيريُّ له أثر بالغ في صحة النفْس الإنسانية وقوّتها، وذلك من خلال ما ينفيه من معاني الشحِّ والبخْل والحسد والكراهية[٢].

(٣) الدليل على اعتبار مقصد حفظ النفس في العمل الخيري مقصدا كليا.

الدليل علىٰ ذلك هو أن وسائل حفظ النفْس من جهة الوجود، ومن جهة العدم؛ تعتبر من أوضح مظاهر العمل الخيريّ، سواء ما تعلق بالجانب الماديّ، أو ما تعلق بالجانب المعنويّ. فنجد في تحقيق الكفاية من الطعام والشراب واللباس والسكن والدواء حفظا لضروريّة النفْس. وهو من أجلّ مناطات العمل الخيري، إذ نجد علماء المقاصد ينصّون علىٰ أصول ما تحفظ به النفس، كما يقرّر الشاطبي حاصل ذلك في معانٍ، منها: المأكل والمشرب، والملبس والمسكن[٣]. ومن

(١) انظر: شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، الغزالي (ص: ١٦٠)، قواعد الأحكام (١/ ٦٦)، الموافقات (٢/ ٩٨).

(٢) انظر:علم المقاصد الشرعية (ص: ١٧٧). ففي الحديث: (دب إليكم داء الأمم قبلكم: الحسد والبغضاء، هي الحالقة، لا أقول تحلق الشعر ولكن تحلق الدين...). الترمذي(٢٥١٠)، وصححه الألباني في صحيح الجامع (٣٣٦١). والمراد في قوله: "ولكن تحلق الدين" أنها تمنع الإنسان من فعل الخيرات. انظر: المفاتيح في شرح المصابيح (٥/ ٢٣٩).

(٣) انظر:الموافقات (٤/ ٣٤٧-٣٤٨)،

النوازل في هذه المسألة ما يصرف من مال الزكاة في حفر الآبار للفقراء، حيث يترجح الرأي المبيح على المانع؛ لإعماله لكلية النفس المقاصدية، وذلك أن تحصيل الماء للفقراء من أهمّ الوسائل، التي تحفظ به النفوس(١). والدلالة على خيريّة هذه الوسائل ممَّا جاءت به النّصوص. كقوله تعالى﴿ وَيُطۡعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسۡكِينٗا وَيَتِيمٗا وَأَسِيرًا ﴾ [الإنسان:٨]، وفي الحديث: "أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ النَّبِيَّ ﷺ: أَيُّ الإِسْلاَمِ خَيْرٌ؟ قَالَ: «تُطْعِمُ الطَّعَامَ...»(٢).

(١) انظر: نوازل الزكاة، عبدالله الغفيلي ص٣٥٩-٣٦١.

(٢) البخاري (١٢).

٤

مقصد حفظ العقل، وأثـره في العمل الخيـري

وفيه ثلاث نقاط:

(١) حقيقة مقصد حفظ العقل، والأدلة عليها، وتقريرات العلماء في ذلك.

يراد بالعَقْل هنا آلة الفهم، ومحلُّ الخطاب والتَّكليف[١]. وهو ما أشارت له الآية الكريمة ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعۡلَمُواْ مَا تَقُولُونَ ﴾ [النساء:٤٣]، أي حتىٰ تعقلوا ما تقولون. قال الشافعيّ ﷺ عند هذه الآية: "والصلاة قول وعمل وإمساكٌ، فإذا لم يَعْقِل القول والعمل والإمساك، فلم يأت بالصلاة كما أُمر، فلا تُجْزئ عنه، وعليه إذا أفاق القضاءُ"[٢]. وحفظ العقل يشمل حفظه من المفسدات الحِسيَّة، والمعنويّة، ومن جانب الوجود، وجانب العدم[٣]. ومعنىٰ حفظه: حفظُ عقول النّاس من أن يدخل عليها خلل[٤].

والأدلة التفصيلية، فمنها قوله تعالىٰ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ ﴾ [المائدة:٩٠] إلىٰ قوله: ﴿ وَيَصُدَّكُمۡ عَن ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِۖ فَهَلۡ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴾ [المائدة:٩٠-٩١][٥].

(١) انظر:شفاء الغليل (ص: ١٦٠)، مجموع الفتاوىٰ، ابن تيمية (٩/ ٢٨٧).

(٢) الرسالة للشافعي (١/ ١٤٠).

(٣) انظر تفصيلا أكثر: مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية، اليوبي ص٢٢٩-٢٣٦.

(٤) انظر:مقاصد الشريعة الإسلامية (٣/ ٢٣٨).

(٥) ذكر ابن تيمية ﷺ أن تحريم شرب الخمر لسببين: انه يُوجب الْمفْسدَة الفاشية من النَّفس بِعَدَم الْعقل، وَيمْنَع الْمصلحَة الَّتِي لَا تتمّ الا بِالْعقلِ الَّتِي خلق لَهَا العَبْد وَهِي ذكر الله وَالصَّلَاة. انظر:الاستقامة (٢/ ١٤٥).

وفي الحديث: " وَالخَمْرُ مَا خَامَرَ العَقْلَ "[١]، أي: غطاه[٢]. وأوجب الشارع الحدّ علىٰ من شرب الخمر، وهو جلد أربعين[٣]. وقرّر العلماء أن العقل ملاك أمور الدّين والدُّنيا، فبقاؤه مقصود، وتفويته مفسده[٤]، فمورد التكليف هو العقل، حتىٰ إذا فقد ارتفع التكليف رأسا، وعُدّ فاقده كالبهيمة المهملة[٥].

(٢) علاقة مقصد حفظ العقل بالعمل الخيري.

سلامة العقل وصحته، واستقامة فهمه وتصوراته عن العمل الخيريّ، مسألة ضروريّة في تحقيق مقاصده، وغاياته الكلية[٦]. **وحتى تتضح العلاقة، لابدّ من بيان بعض الأمور:**

(أ) الإقناع ببيان الحجّة في ضرورة العمل الخيريّ للإنسان، وأنه من لوازم استخلاف الله له في الأرض، فالمسلم خليفة الله تعالىٰ في إقامة المصالح الضروريّة[٧].

(ب) تصحيح تصورات النّاس عن مفهوم العمل الخيريّ. إذ تحسين الصورة

(١) البخاري (٤٦١٩)، مسلم (٣٠٣٢).

(٢) انظر:فتح الباري، ابن حجر (١/ ١١٤).

(٣) ففي حديث أنس ﷺ «أَنَّ نَبِيَّ اللهِ ﷺ جَلَدَ فِي الْخَمْرِ بِالْجَرِيدِ، وَالنِّعَالِ»، ثُمَّ جَلَدَ أَبُو بَكْرٍ أَرْبَعِينَ، فَلَمَّا كَانَ عُمَرُ، وَدَنَا النَّاسُ مِنَ الرِّيفِ وَالْقُرَىٰ، قَالَ: «مَا تَرَوْنَ فِي جَلْدِ الْخَمْرِ؟» فَقَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ: أَرَىٰ أَنْ تَجْعَلَهَا كَأَخَفِّ الْحُدُودِ، قَالَ: «فَجَلَدَ عُمَرُ ثَمَانِينَ»، مسلم (١٧٠٦).

(٤) انظر:شفاء الغليل (ص: ١٤٦)، مقاصد الشريعة الإسلامية (٣/ ١٨٠).

(٥) انظر:الموافقات (٣/ ٢٠٩)، الاستقامة، ابن تيمية (٢/ ١٤٤).

(٦) يجمع عدد من العاملين في العمل الخيري علىٰ أن المشكلة الرئيسة هي في إدارة العمل الخيري حيث لا يوجد أشخاص مؤهلين للعمل في المؤسسات الخيرية الإسلامية نتيجة حداثة عهدها. مجلة البيان (٨٠/ ٨٥).

(٧) الموافقات (٣/ ٢٤-٢٥).

الذهنيّة للعمل الخيريّ في المجتمع عامل ضروريّ[١]، خاصّةً بعد حملة التّشويه التي أصابت العمل الخيريّ بعد أحداث ١١ سبتمبر. إذ للتصوّرات الخاطئة أثرها العميق في العقول[٢].

(ج) الدعوة إلىٰ التفكير في وسائل وقنوات جديدة، وبديلة في البذل والعطاء، والحثّ علىٰ الابتكار والإبداع في ذلك.

ففي الحديث«مَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً حَسَنَةً...»[٣]، فسبب ورود الحديث هو العمل الخيري[٤]، فالحديث تحفيز علىٰ تطوير الوسائل، وتنويع الأساليب، واكتشاف قنوات جديدة للبذل والعطاء. ولذا ظهرت (التبرعات الإلكترونية)[٥]، والتي تعدّ ثورة في تنمية الموارد المالية في المؤسسات الخيرية، إذ ستصبح الوسيلة المفضّلة والأسرع نموًّا في العالم؛ لجمع التّبرُّعات في السَّنوات القادمة[٦].

(٣) الدليل على اعتبار مقصد حفظ العقل في العمل الخيري مقصدا كليا.

دليل ذلك هو أن وسائل حفظ العقل من جهة الوجود، ومن جهة العدم؛ تعتبر من أوضح مظاهر العمل الخيريّ، والتّي منها نشر العلم النافع، والمعتقد الصحيح، والعمل علىٰ مواجهة المفسدات العقلية حسًّا أو معنىً. وهذا ما دعا إليه علماء

(١) انظر: تطوير الإعلام الخيري في ضوء مقاصد الشريعة ص٢٨.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية (٥/ ٣٧٧).

(٣) مسلم (١٠١٧).

(٤) وهو ما جاء في الحديث الصحيح: "جَاءَ نَاسٌ مِنَ الْأَعْرَابِ إِلَىٰ رَسُولِ اللهِ ﷺ عَلَيْهِمِ الصُّوفُ فَرَأَىٰ سُوءَ حَالِهِمْ قَدْ أَصَابَتْهُمْ حَاجَةٌ، فَحَثَّ النَّاسَ عَلَىٰ الصَّدَقَةِ، فَأَبْطَئُوا عَنْهُ حَتَّىٰ رُئِيَ ذَلِكَ فِي وَجْهِهِ. قَالَ: ثُمَّ إِنَّ رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ جَاءَ بِصُرَّةٍ مِنْ وَرِقٍ، ثُمَّ جَاءَ آخَرُ، ثُمَّ تَتَابَعُوا حَتَّىٰ عُرِفَ السُّرُورُ فِي وَجْهِهِ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ:....الحديث.

(٥) انظر: التبرعات الإلكترونية، مركز مداد ص٧.

(٦) انظر: المصدر السابق ص٨.

المقاصد. إذ يذكر ابن عاشور ﷺ أن الشارع ابتدأ الدعوة بإصلاح الاعتقاد الذي هو إصلاح مبدأ التفكير الإنساني؛ الذي يسوقه إلىٰ التّفكير الحق[١].

ويأتي الأمر بطلب العلم ونشره وتعميمه؛ لأن بقاء العقل مُعطّلًا بالجهل، أو الأُمِّيّة، أوغيرها يُعدّ من أسوأ حالات العقل، وأفسد سماته وعواقبه[٢]. وفي المجتمعات الفقيرة يطغىٰ الجهل، ويقلّ الوعي، ويتساهل الكثير في تناول المسكرات، والمخدرات، إما طلبًا للمال، أو إشغالًا للفراغ والبطالة.

ومن النّوازل في هذه المسألة ما يُصْرف من الزّكاة في دفع التّكاليف الدراسيّة للطلبة الفقراء. حيث نجد اتّفاق المذاهب الفقهية الأربعة علىٰ صرف الزكاة للفقير المشتغل بالعلم الشرعي، وأَلْحق بعض الفقهاء المعاصرين بالعلم الشرعيّ؛ سائر العلوم الدنيوية النافعة؛ لاتّفاق العِلّة في النَّوعين من العلم، ولما في الدِّراسة من مصلحة كبيرة للدَّارس والمجتمع[٣].

(١) انظر:مقاصد الشريعة الإسلامية (٣/ ١٩٧-١٩٨). كما ورد النص بذلك في الحديث: "ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله؛ ألا وهي القلب". البخاري (٥٢)، مسلم (١٥٩٩).

(٢) انظر:علم المقاصد الشرعية (ص: ٨٣).

(٣) انظر: نوازل الزكاة ص٣٦٢-٣٦٣.

٥

مقصد حفظ النسل، وأثـره في العمل الخيـري

وفيه ثلاث نقاط:

(١) حقيقة مقصد حفظ النسل، والأدلة عليها، وتقريرات العلماء في ذلك.

النَّسْل هو خِلفَةُ أفراد النوع.، فبهذا المعنىٰ لا شبهة في عده من الكليات؛ لأنه يعادل حفظ النفوس[١]. ومعنىٰ حفظ النسل: صيانة التناسل المشروع المبني علىٰ العلاقة الزوجية الشرعية[٢].

والأدلة التفصيلية فمنها قوله تعالىٰ ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾ [الأنعام:١٥١]، وأوجب الشارع الرَّجْم علىٰ المُحْصن[٣]، والجلد علىٰ غير المحصن، كما قال تعالىٰ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ ﴾ [النور:٢]. وقرّر العلماء أن النّسْل مقصود الحفظ، لأن في التزاحم عليه اختلاط الأنساب، وتلطيخ الفراش[٤]. فانتظام أمر العائلات في الأمة أساس حضارتها، وانتظام جامعتها[٥].

(١) انظر:مقاصد الشريعة الإسلامية (٣/ ٢٣٩).

(٢) انظر:علم المقاصد الشرعية (ص: ٨٣).

(٣) كما في الصحيح:«أَنَّ رَجُلًا مِنْ أَسْلَمْ، أَتَىٰ رَسُولَ اللهِ ﷺ فَحَدَّثَهُ أَنَّهُ قَدْ زَنَىٰ، فَشَهِدَ عَلَىٰ نَفْسِهِ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ، فَأَمَرَ بِهِ رَسُولُ اللهِ ﷺ فَرُجِمَ، وَكَانَ قَدْ أُحْصِنَ». البخاري (٦٨١٤).

(٤) انظر:شفاء الغليل (ص: ١٦٠)، الموافقات (٤/ ٣٤٨).

(٥) انظر:مقاصد الشريعة الإسلامية (٣/ ٤٢١).

(٢) علاقة مقصد حفظ النسل بالعمل الخيري.

من صور العلاقة بين هذه الكلية المقاصدية، والعمل الخيري:

(أ) عقود التّبرعات قائمة على أساس المواساة بين أفراد الأُمّة الخادمة لمعنى الأُخوّة الإسلاميّة[(١)].

(ب) افتقار العمل الخيريّ للبعد الاجتماعيّ، فالأعمال الخيريّة بلا حاضنة إجتماعية داعمة، ودون تواصل مع رجال الأعمال، وأصحاب القرار، يجعله مكشوفًا أمام سهام المناوئين والمغرضين[(٢)].

(ج) العمل الخيريّ يتطلّب تعاونًا، وتكاملاً مع العاملين في المؤسّسات الخيريّة الأخرى، وهذا له أثره في تحقيق مقصد الاجتماع، والتآلف بين العاملين.

(د) العمل الخيريّ له أثره في صلاح النفس، والأسرة، والمجتمع. ففي الحديث الصحيح:«مَنْ سَرَّهُ أَنْ يُبْسَطَ لَهُ فِي رِزْقِهِ، أَوْ يُنْسَأَ لَهُ فِي أَثَرِهِ، فَلْيَصِلْ رَحِمَهُ»[(٣)]، هذا في حق الأفراد، فالأمة من باب أولى.

(٣) الدليل على اعتبار مقصد حفظ النسل في العمل الخيري مقصدا كليا.

من أوضح الأدلة على اعتبار ذلك؛ هو أن وسائل حفظ النّسْل من جهة الوجود، ومن جهة العدم[(٤)]؛ تعتبر من أجلى مظاهر العمل الخيريّ، ومن ذلك

(١) انظر:مقاصد الشريعة الإسلامية (٣/ ٥٠٥)، علم المقاصد الشرعية (ص: ١٧٧).

(٢) إذ من الصعوبات التي يواجهها العمل الخيري الإسلامي؛ هي عدم وجود الغطاء السياسي الكافي، بخلاف المؤسسات الغربية التي تقف وراءها حكومات قوية وداعمة. انظر:مجلة البيان (٨٠/ ٨٥).

(٣) البخاري (٢٠٦٧)، مسلم (٢٥٥٧).

(٤) انظر: مقاصد الشريعة، اليوبي ص٢٤٩-٢٦٩.

القيام علىٰ رعاية الأسر الفقيرة، ومن صور هذه الرِّعاية الخيريّة؛ المساهمة بالتّزويج الجماعي، والتّقليل من العنوسة، والحدّ من غلاء المهور، وهي مسألة تعدّ من النوازل؛ حيث أجاز كثيرٌ من فقهاء العصر ذلك وأفتوا به، لما يرجع به علىٰ ضروريّة النّسْل من حفظ وصيانة[١]. وهذا يحمي من الوقوع في الفواحش والموبقات. فالشارع سُبْحَانَهُ لما علم مَسِيس الْحَاجَات إِلَىٰ المناكحات؛ شرع الْأَنْكِحَة لتَحْصِيل مقاصدها من الْمَوَدَّة، وَالرَّحْمَة، وَكَثْرَة النَّسْل، والتعاضد والتناصر[٢]. والدلالة علىٰ خيريّة هذا الوسائل ما جاء عن النَّبي ﷺ:«السَّاعِي عَلَىٰ الأَرْمَلَةِ وَالمِسْكِينِ، كَالْمُجَاهِدِ فِي سَبِيلِ اللهِ، أَوِ القَائِمِ اللَّيْلَ الصَّائِمِ النَّهَارَ»[٣].

(١) انظر: نوازل الزكاة ص٣٦٣-٣٦٥.

(٢) انظر:الفوائد في اختصار المقاصد، العز بن عبدالسلام (ص: ١٢٠).

(٣) البخاري (٥٣٥٣)، مسلم (٢٩٨٢).

٦

مقصد حفظ المال، وأثـره في العمل الخيـري

وفيه ثلاث نقاط:

(١) حقيقة مقصد حفظ المال، والأدلة عليها، وتقريرات العلماء في ذلك.

يراد بالمال ما يقع عليه الملك، ويستبدّ به المالك عن غيره؛ إذا أخذه من وجهه[(١)]. ومعنىٰ حفظه: إنماؤه، وإثراؤه، وصيانته، من التّلف والضياع والنقصان[(٢)].

والأدلة التفصيليّة كثيرة، منها قوله تعالىٰ﴿ وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ٱلَّتِى جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَٰمًا ﴾ [النساء:٥]. قال ابن عاشور ﷺ: "وأضيفت الأموال إلىٰ ضمير المخاطبين بـ (يا أيها الناس) إشارة بديعة إلىٰ أن المال الرائج بين الناس هو حقٌّ لمالكيه المختصّين به في ظاهر الأمر، ولكنّه عند التأمّل تلوح فيه حقوق الأمة جمعاء؛ لأنَّ في حصوله منفعة للأُمّة كلّها..."[(٣)]. ولأجل حفظ المال؛ أوجب الله ﷻ الحدّ بقطع يد السارق. قال تعالىٰ: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا ﴾ [المائدة:٣٨]، وفي الحديث:«مَنْ قُتِلَ دُونَ مَالِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ»[(٤)]، وهذا تنويهٌ بشأن حفظ المال وحافظه،

(١) انظر:الموافقات (٢/ ٣٢).
(٢) انظر:علم المقاصد الشرعية (ص: ٨٤).
(٣) التحرير والتنوير (٤/ ٢٣٤-٢٣٥).
(٤) البخاري (٢٤٨٠)، مسلم (٢٢٦).

وعظم إثم المعتدي عليه، وإذا كان ذلك حكم حفظ مال الأفراد؛ فحفظُ مال الأمة أجلُّ وأعظم[١].

وقد نوّه العلماء بذلك، معتبرين الأموال مقصودة بالحفظ علىٰ ملاكها؛ عرف ذلك بالمنع من التعدي علىٰ حق الغير، وإيجاب الضمان، ومعاقبة السارق بالقطع[٢].

(٢) علاقة مقصد حفظ المال بالعمل الخيري.

من أوجه العلاقة بين مقصد حفظ المال، والعمل الخيري:

(أ) صَرْف المال في وجوهه المطلوبة واجب، يحمل المتبرع علىٰ حُبّ الإنفاق؛ أمّا إذا لاحظ خلاف ذلك؛ فقد يحجم بخلًا، وزهدًا في العاملين[٣].

(ب) المال عَصَب العمل الخيريّ، ولذا من الظّواهر في نصوص الوحي، الربط بين المال وبين كثيرٍ من أعمال الخير[٤].

(ج) العمل الخيريّ له أثرٌ عظيمٌ في تطهير المال، ونمائه، وحفظه، وقد جاء ذلك في كثيرٍ من النصوص[٥].

---

(١) انظر:مقاصد الشريعة الإسلامية (٣/ ٤٨٤).

(٢) انظر:شفاء الغليل (ص: ١٦٠)، الموافقات (٤/ ٣٤٨).

(٣) انظر:علم المقاصد الشرعية (ص: ١٧٨).

(٤) تعليل هذه الظاهرة يمكن أن يشهد له قول العز ﷺ: "لأن دفع الحاجات هو المقصود الأعظم في النفقات وغيرها من أموال المصالح". قواعد الأحكام (١/ ٧٢).

(٥) انظر:علم المقاصد الشرعية (ص: ١٧٢). كقوله تعالىٰ: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ [التوبة:١٠٣]، وغيرها كثير.

(٣) الدليل على اعتبار مقصد حفظ المال في العمل الخيري مقصدا كليا.

دليل ذلك هو أنّ وسائل حفظ العقل من جهة الوجود، ومن جهة العدم؛ تعتبر من أوضح مظاهر العمل الخيريّ، ويكفي أن نأخذ زكاة المال مثالاً، لكونها من أعظم مصادر المال في العمل الخيريّ. وهي فريضةٌ شرعيّةٌ تعدّ ثالث أركان الإسلام، وإحدىٰ مبانيه العظام، ولذا نجدها محقّقة للمقاصد الكليّة في الشّريعة الإسلاميّة، وفي مقدمتها حفظ الضَّروريّات الخمس؛ من الدّين، والنّفْس، والعقل، والنّسْل، والمال[(١)]. وبنظرٍ مقاصديٍّ في مصارف الزكاة، نلحظ أن سهم (المؤلفة قلوبهم)، وسهم (في سبيل الله)، في حفظ الدين، وسهم (الفقراء والمساكين)، وسهم (ابن السبيل) في حفظ النفس، وسهم (في الرقاب) في حفظ العقل لارتباط العقل بالحريّة أكثر من غيرها، وسهم (الغارمين) في حفظ النسل، وسهم (العاملين عليها) في حفظ المال. فيتضح أن من مقاصد الزكاة تنمية المال، وتحقيق رواجه، ومنع انحصاره في فئة من المجتمع، وغير ذلك من مقاصدها الدالّة علىٰ اعتبار مقصد حفظ المال مقصدًا كليًّا في العمل الخيريّ. ومن النّوازل في هذا الباب، ما عرف عند فقهاء العصر بمسألة (استثمار أموال الزكاة)، حيث يرىٰ عددٌ من الفقهاء المعاصرين في ذلك معالجة لمشكلة نقص الأموال الزّكويّة[(٢)].

(١) انظر: قواعد الأحكام، العز بن عبد السلام (١/ ٤٨)، مقاصد الشريعة عند العلامة السعدي ص٢٣٦.

(٢) انظر: نوازل الزكاة ص٤٧٧-٤٩٦.

الخـاتمــة

وتشتمل على أهم نتائج البحث والتوصيات والمقترحات.

أهـمّ النتائج:

(١) العمل الخيري هو إيجاد الأثر النافع في حياة الناس، بالعطف عليهم، جلبا لكل مصلحة، ودرءًا لكل مفسدة.

(٢) العمل الخيري من لوازم استخلاف الله للإنسان في الأرض وعمارتها، فالمسلم خليفة الله في إقامة هذه المصالح الضرورية بحسب طاقته.

(٣) إن في مقدّمة المقاصد الكلية في العمل الخيري الإسلامي؛ حفظ الضروريات الخمس: من الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال.

(٤) إثبات مركزيّة حفظ الدين في العمل الخيري، وكونه مقصدا كليّا فيه، وأعظم ضمانة لاستمراره، وصموده، وتميّزه.

أهمّ التوصيات والمقترحات:

(١) من الضروري أن يكون من صميم العمل الخيري ومراميه وغاياته توخّي قصد الشارع في نشاطه.

(٢) الوصية بدعائه ﷺ: "اللَّهمَّ إني أسألكَ فعلَ الخيراتِ..."[١]. فهذا دعاء عظيم من أجمع الأدعيةِ وأكملِهَا.

(١) تقدم تخريجه.

(٣) لابد من التميّز المنهجي والسلوكي في العمل الخيري الإسلامي.

(٤) في سبيل التعافي من وطْأة أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١م، يتحتّم أمران: تحسين الصورة الذهنية للعمل الخيري، ومراجعة واعية لمقاصد الشريعة.

فهـرس المصـــادر والمراجع

(١) الإحكام في أصول الأحكام، سيف الدين الآمدي (المتوفى: ٦٣١هـ)، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق- لبنان.

(٢) الاستقامة، ابن تيمية (المتوفى: ٧٢٨هـ)، تحقيق:د. محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود – الرياض، ط١، ١٤٠٣ هـ.

(٣) البحر المحيط في التفسير، أبو حيان الأندلسي، تحقيق:صدقي محمد جميل، دار الفكر – بيروت، ١٤٢٠ هـ.

(٤) بدائع الفوائد، ابن قيم الجوزية، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.

(٥) التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور (المتوفى : ١٣٩٣هـ)، الدار التونسية للنشر – تونس، ١٩٨٤ هـ.

(٦) التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه، الأبياري، تحقيق:د.علي بن عبدالرحمن الجزائري، دار الضياء، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م، الكويت.

(٧) تطوير الإعلام الخيري في ضوء مقاصد الشريعة، المركز الدولي للأبحاث والدراسات (مداد).

(٨) التقرير والتحبير علي تحرير الكمال بن الهمام، بن أمير حاج الحنفي، دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، بيروت.

(٩) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، السعدي(المتوفى: ١٣٧٦هـ)، تحقيق:عبد الرحمن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٠هـ -٢٠٠٠ م.

(١٠) جامع الرسائل، ابن تيمية (المتوفى: ٧٢٨هـ)، تحقيق:د. محمد رشاد سالم، دار العطاء – الرياض، ط١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

(١١) جمهرة اللغة، بن دريد الأزدي (المتوفى: ٣٢١هـ)، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين – بيروت، ط١، ١٩٨٧م.

(١٢) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية (المتوفى: ٧٢٨هـ)، د.محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، ط٢، ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م.

(١٣) الرسالة، الشافعي (المتوفى: ٢٠٤هـ)، تحقيق:أحمد شاكر، مكتبه الحلبي، مصر، ط١، ١٣٥٨هـ/ ١٩٤٠م.

(١٤) روائع التفسير (الجامع لتفسير الإمام ابن رجب الحنبلي)، بن رجب الحنبلي (المتوفى: ٧٩٥هـ)، جمع وترتيب: أبي معاذ طارق بن عوض الله بن محمد، دار العاصمة -السعودية، ط١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١ م.

(١٥) سنن الترمذي، تحقيق:بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي – بيروت، ١٩٩٨م.

(١٦) شرح مختصر الروضة، الطوفي، تحقيق: د.عبدالله التركي، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

(١٧) شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، أبو حامد الغزالي(المتوفى: ٥٠٥ هـ)، تحقيق:د. حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد - بغداد، ط١، ١٣٩٠ هـ - ١٩٧١ م.

(١٨) صحيح البخاري، تحقيق:محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط١، ١٤٢٢هـ.

(١٩) صحيح الجامع الصغير وزياداته، ناصر الدين الألباني (المتوفى: ١٤٢٠هـ)، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان.

(٢٠) صحيح مسلم، تحقيق:محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي – بيروت.

(٢١) طرق الكشف عن مقاصد الشارع، د.نعمان جغيم، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، ط١، ١٤٣٥ هـ – ٢٠١٤ م.

(٢٢) علم المقاصد الشرعية، نور الدين بن مختار الخادمي، مكتبة العبيكان، ط١، ١٤٢١هـ– ٢٠٠١م.

(٢٣) فتح الباري شرح صحيح البخاري، بن حجر، دار المعرفة – بيروت، ١٣٧٩هـ، تحقيق:محمد فؤاد عبد الباقي – محب الدين الخطيب، تعليق:عبد العزيز بن عبد الله بن باز.

(٢٤) الفروق اللغوية، أبو هلال العسكري (المتوفى: نحو ٣٩٥هـ)، د.محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة – مصر.

(٢٥) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، العز بن عبد السلام، تحقيق:طه عبدالرؤوف، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٤١٤هـ – ١٩٩١م.

(٢٦) كتاب العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي (المتوفى: ١٧٠هـ)، د. مهدي المخزومي، د.إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.

(٢٧) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (المتوفى: ٧٢٨هـ)، تحقيق:عبد الرحمن بن

محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، السعودية، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.

(٢٨) محاسن الشريعة، أبو بكر القفال الشاشي الكبير، (المتوفى:٣٦٥هـ)، تحقيق: علي إبراهيم مصطفى، الفاروق الحديثة، القاهرة، ط١، ١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨م.

(٢٩) مختار الصحاح، أبو بكر الرازي (المتوفى: ٦٦٦هـ)، تحقيق:يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت - صيدا، ط٥، ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م.

(٣٠) المستصفى من علم الأصول، أبو حامد الغزالي، تحقيق:محمد بن سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

(٣١) معجم المصطلحات المقاصدية، عبدالنور بزّا وآخرون، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، ط١، ١٤٣٨هـ، ٢٠١٧م.

(٣٢) معجم مقاييس اللغة، أحمد ابن فارس، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٥م.

(٣٣) مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، محمد سعد اليوبي، دار ابن الجوزي، الرياض، ط٣، ١٤٣٢هـ.

(٣٤) مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م.

(٣٥) مقاصد الشريعة الخاصة بالتبرعات والعمل الخيري، د.عز الدين بن زغيبة، بحث مقدم إلى (مؤتمر العمل الخيري الخليجي الثالث)، ٢٠-٢٢ يناير ٢٠٠٨م، دبي.

(٣٦) مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، عبد المجيد النجار، دار الغرب الإسلامي، ط٢، ٢٠٠٦م، بيروت.

(٣٧) الموافقات، الشاطبي، تحقيق:أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط١، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

(٣٨) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، أحمد الريسوني، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط٢، ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢م.

(٣٩) نوازل الزكاة، د.عبدالله بن منصور الغفيلي، بنك البلاد-دار الميمان، الرياض، ط١، ١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨م.